درر الفوائد

وهو تعليقة على

شرح المنظومة للسبزواري (قدس سره)

تأليف

الحاج الشيخ محمد تقي الآملي (ره)

مؤسسة دار التفسير

للطباعة والنشر

ايران . قم . تلفن ٣٤١٦٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم



✿ اسم الكتاب : دررالفوائد

✿ المؤلف : العلامة الحاج الشيخ محمد تقى الاملى

✿ الناشر: مؤسسة دارالتفسير

✿ تاريخ النشر : ١٣٧٤ هـ. ش - ١٤١٦ هـ. ق

✿ المطبعة والتجليد: اسماعيليان - قم

✿ الطبعة: الثالثة

✿ عددالمطبوع : ٢٠٠٠ دورة (٢-١)

✿ القطع و عددالصفحات : رقعى - ٩٩٦ صفحة

ايران - قم - خيابان معلم، روبروى مدرسه امام صادق (ع) تلفن

المجلد الثاني من

درر الفوائد

مع مقدمة تبحث عن نبذ من حياة المؤلف

وتاليفاته المنيفة

وهو تعليقة

على شرح المنظومة للسبزواري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله الغر المیامین

(غرر في علمه تعالى بالاشياء)

» قوله قده بالعقل البسيط والاضافة الاشراقية - المراد من العقل البسيط هوالعلم الاجمالي وانما عبرعنه بالعقل البسيط (لوجهين) الاول تأسياً بالحكماء الثاني تنزيهاً له تعالى عن العلم الاحساسي والتخيلي والتوهمي فان العلم ينقسم الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل و اشرف انحائه واعلاه هوالتعقل والمراد من الاضافة الاشراقية هوالوجود المنبسط الذى هو فعله تعالى فالعقل البسيط اشارة الى العلم الاجمالي البسيط الكمالي الذى فى مرتبة ذاته تعالى وهو الذى يقول به الاشراقي والاضافة الاشراقية اشارة الى العلم الفعلي الذى فى مرتبة فعله تعالى الذى هوعين فعله اعنى ذاك الوجود المنبسط فصار مختار المصنف قده فى هذا الغرر مجموع مختار صدر المتألهين قده فى علمه السابق على الاشياء من جهة علمه بذاته الذى هومبدء لجميع الاشياء اى العلم الاجمالي بجميع الاشياء فى عين الكشف التفصيلي ومختار شيخ الطائفة الاشراقية

من كون الاشياء باعيانها علوماً وان الصحائف العينية بعينها هي الصحائف العلمية بالنسبة اليه تعالى فكلمة العقل البسيط اشارة الى الاول والاضافة الاشراقية الى الاخير

» قوله ـ الذات علة لذات ما عدى ـ وهذا البرهان يتالف من مقدمات

الاولى انه تعالى عالم بذاته

الثانية ان ذاته تعالى علة لمعلولاته

الثالثة ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول

الرابعة ان علمه بذاته تعالى عين ذاته وهذه المقدمات كلها ثابتة بماتقدم واذاكان ذاته التى علة لمعلولاته وعلمه بذاته الذى هوعلة للعلم بمعلولاته واحدة يجب ان يكون معلوله والعلم بمعلوله ايضا واحدا وذلك اما من جهة المناسبة بين العلة والمعلول فى الوحدة والكثرة وانه اذا كانت العلة واحدة ناسب ان يكون المعلول كذلك واذا كانت كثيرة ناسب ان يكون المعلول كثيرا على ما فهم صدر المتالهين من كلامه وقال بان هذا الدليل اقناعى اذ لاحد ان يمنع حقية هذا الحكم اذ ربما يكون فى المعلول لكونه انقص وجوداً من علته شائبة كثرة لايكون مثلها فى العلة الاترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده والعلتان ههنا شيء واحد فى الخارج والمعلولان متعددان تعدداً خارجياً واما من جهة لزوم صدور الكثير عن الواحد على ما فهمه المصنف قده من كلامه وقال فى حاشيته على الاسفار ان خلاصة هذا الدليل انــه اذا اتحد العلتان فلابد من ان يتحد المعلولان والا لزم صدور الكثير عن الواحد اعنى صدور الصور عن علمه بذاته الذى هوذاته

و صدور الموجودات التی هی ذوات الصور عن ذاته ایضا الذی هو علة لما عداه من معلولاته وقال بان هذا الدلیل برهانی لا اقناعی کمالایخفی

» **قوله** - هکذا حقق المقام العلامة الطوسی - غرضه من اسناد هذا التحقیق الی العلامة الطوسی هو الاشارة الی تضعیف ما فهمه الصدرالمتالهین قده من کلامه من کون هذاالدلیل اقناعیاً بل هوبرهانی کما تقدم فی الحاشیة المتقدمة ثم ان هذا المسلك بعینه هوطریقة شیخ الاشراق فیعلمه تعالی بما سواه ولافرق بینهما اصلا الاان شیخ الاشراق اجری هذه القاعدة فی الجمیع و قال بان مناط علمه تعالی بالاجسام والجسمانیات ایضا حضور ذواتها عنده تعالی وان حضورها لدیه کاف فی العلم بها ولکن العلامة الطوسی قده جعل مناط علمه تعالی بهمابارتسام صورها فی المبادی العقلیة اعنی بحضورصورها لدیه تعالی بارتسامها فی مبادیها فعلمه تعالی بالکل حضوری الا ان المعلوم فی بعضها نفس الشیء بوجوده العینی وفی بعضها هوذلك مع ارتسام صورها فی مبادیها لابمعنی ان علمه بالبعض حصولی وفی بعض آخرحضوری کما یلوح من عبارة الاسفار علی ما فهمه من کلام المحقق الطوسی قده

» **قوله** - فعلمه تعالی قدکان نوریته - انما اتی بفاء التفریع للاشارة الی ان ما ذکره المحقق الطوسی یصح بناء علی اصالة الوجود واعتباریة المهیة وان المعلول المجعول هوالوجود وهوالوجود المنبسط الذی هو نور لکونه بنفسه وجوداً والوجود نور لانه الظاهربذاته المظهر لغیره فهوبنفسه عام کما انه معلوم ولماکان من شانه وحیثیة ذاته الافاضة فهوقدرة ایضا ای قدرة فعلیة وفی مرتبة الفعل

ص١٦٤**قوله** - القائم بها مواضع الشعور - هذا فی مکان العلة

لقوله الحية يعنى ان النور الحقيقى الذى هوالوجود المنبسط حىّ وكيف لايكون حياً ومواضع الشعورقائمة به من المستمرة وغيرالمستمرة والمراد بمواضع الشعور المستمرة هو المدركات العلوية الفلكيـة من عقولها و ونفوسها وبمواضع الشعور الغيرالمستمرة هوالقوى الحيوانية والخياليـة والحسية والمراد من غيرهما هو غيرمواضع الشعور من المستمرة و غير المستمرة كالاجسام والجسمانيات

» قوله - فان للوجودمراتب الوجودالحق - الذى يقال عليه الوجودبشرطلا والمرادمن بشرط اللائية هوشرط عدم النقائص الامكانية والحدودالتى تنتزع عنها الماهيات وقد يطلق عليه الوجودالمطلق ويراد منه سلب جميع التقييدات حتى التقييد بالاطلاق وهذا الاطلاق فى السنة العرفاء اكثر كما قال المولوى (توو جود مطلق هستى ما) و على هـذا يقال على الوجود المطلق المقابل للوجود بشرطلابالاصطلاح الاول ايضا الوجود المطلق ويراد منه المقيد بالمطلق

» قوله - اذ صرف الوجود الماخوذ بحيث يكون الفيض من صقعه كالعنوان الفانى فى المعنون - المراد بصرف الوجود هو الوجود الحق تعالى شأنـه الذى قلنا انه الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا تارة والوجودالمطلق اعنى المسلوب عنه جميع التقييدات حتى التقييدبالاطلاق اخرى والمراد بفيضه هوالوجود المنبسط الذى يعبرعنه بالوجود المطلق بمعنى المقيد بالاطلاق والفيض المقدس والمراد من اخذه من صقعه كالعنوان الفانى هوان حقيقته لما كانت فى نفس ذاته ظهورالحق ووجهه وعنوانه لاانه شىء ثبت له الظهوربل هوشىء عين الظهور ولاحقيقة له الا كونه ظهورا فلانفسيةله حتى يحكم(عليه) او(به) فاذاكان الذات موضوعاً

لحكم كان الوجه المأخوذ كذلك داخلا فى صقعه

» **قوله** - اشارة الى قوله ع كمال الاخلاص نفى الصفات عنه - اعلم ان لهذا الكلام النورى المقدس تفسيرين (احدهما) ان يكون اشارة الى نفى الصفات الزائدة على ذاته تعالى عنه وان ذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية من دون قيام امر زائد على ذاته فعلمه وقدرته وحيوته وارادته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها متغايرة ومنشأ صحة انتزاع تلك المفاهيم المتخالفة عن ذاته البسيطة انما هو كمال حقيقته التامة الوجودية فى جامعيتها للمعانى الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود و(ثانيهما) ان يكون اشارة الى الفناء فى المرتبة الاحدية عن مرتبة الواحدية حيث ان الوجود الصرف الماخوذ مع الاسماء والصفات هو المسمى بالمرتبة الواحدية والمأخوذ بشرط لا اعنى الهوية الغيبية التى لا اسم لها ولا رسم هو المرتبة الاحدية والاولى مرتبة (قاب قوسين) والثانيـة مرتبـة (اوادنى) والنفس باعتبار فنائها فى المرتبة الواحدية تكون فى مرتبة الخفى وباعتبار فنائها فى المرتبة الاحدية فى مرتبة الاخفى وهذا التفسير الاخير هو مراد المصنف فى المقام ولذا فسره بقوله اى الصفات المأخوذة بحيث يكون لها نسبة مقولية وقال عند ظهوره بالوحدة التامة يفنى كل مستشرق ومراده من ظهوره بالوحدة التامة هو انتهاء سير الموجودات الى آخر مراتبها و تحقق الطمس الكلـى اى فناء الصفات برمّتها فى صفاته تعالى والمحق المحض اى فناء الوجودات بتمامها فى وجوده تعالى بسبب تجليه باسمه الواحد القهار الذى بقهره لا يبقى معه شيء بل هو الباقى (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) ولعل المحكى عن الشيخ عبدالله الانصارى فى قوله :

ما وحّد الواحد من واحد اذ كل من وحّده جاحد
توحيده اياه توحيده و نعت من ينعته لاحد

اشارة الى الفناء فى هذه المرتبة كما لايخفى

ص ١٦٥ **قوله** - لانها مهية - اى الصورة الذهنية من الشمس مهية الشمس و ذلك لما تقدم فى مبحث الوجود الذهنى من ان الاشياء بماهياتها متحققة فى الذهن لاباشباحها وصورها والشمس الذهنى فرد من الشمس كالشمس الخارجى وعدم ترتب آثارالشمس عليها ليس لانها ليست شمساً بل لمكان عدم وجودها فى الخارج

شمس درخارج اگرچه هست فرد ميتوان هم مثل آن تصوير كرد

» **قوله** - والمهية حيثية ذاتها حيثية المغايرة - و ذلك لانها اما بتمام ذاتها متغايرمع مهية اخرى كما فى الاجناس العالية بعضها مع بعض وكما فى مهية مندرجة تحت مقولة كالجوهرمثلا مع مهية مندرجة تحت مقولة اخرى كالكيف حيث انهما ولو كانتا مركبتين من الجنس والفصل لكن الجنس والفصل الذين نفس مهية كل منهما متغايران مع الجنس والفصل من الاخرى واما ببعض ذاتها كما فى الانواع المندرجة تحت مقولة واحدة حيث انها و ان كانت مشتركة فى الجنس الا انها متمايزة بالفصل الذى هوبعض الذات من كل منها

» **قوله** - ومع الوجود مطلقا - اى سواءكان صرف الوجود الماخوذ بنحوبشرط لا اوالوجود المطلق المنبسط الذى فيضه او الوجود المقيد الذى هوالوجودالمنبسط مع اضافته الى مهية خاصة كوجودالسماء مثلا فان الوجود مطلقا من سنخ . والمهية من سنخ آخرفالمهية من حيث

هی مهیة مغایر مع الوجود ایّ وجود کان

» **قوله** - والوجود المضاف الیها - ای الی مهیة الشمس و هو الوجود المقید ووحدته بالعدد من جهة کونــه واحداً فی مقابل اثنین کوجود القمر والسماء مثلا ومرتبته من حیث انه مضاف مرتبة التضیق حیث انه مع اضافته الی مهیة الشمس لایصدق علی الوجود المضاف الی مهیة اخری بل یصدق علی کل واحد من هذین المضافین انه (این هومن صاحبه) بمعنی ان کل واحد شیء فی مقابل الآخر فوجود الشمس وجود ووجود الارض وجود آخر وهذه المغایرة نشأت من تحدد کل بحدٍ موجب لفقد کلٍ وجود الاخر ومن هذا الحد ینتزع مهیة التی اضیف الیها الوجود و بعبارة اخری وجود الشمس بماهو مضاف ینحل عند العقل الی ذات وجود وهو الوجود المنبسط وحد ومحدود ینتزع هذا المحدود عن حده فذات الوجود هو الوجود المطلق وحدّه عبارة عن اعتبار فقدان تلك المرتبــة من الوجود لمرتبــة اخری ومحدوده عبارة عن المهیة المعروضة لذاك الوجود فی العقل والمتحقق من هذه الامور الثلثة فی الخارج شیء واحد وهو ذات الوجود الذی لیس الا الوجود المنبسط واما الحد فهو عبارة عن فقدان تلك المرتبــة لمرتبة اخری فهو عدم والمهیة التی تنتزع عن الحد عدمی ای لیس لها ما بازاء فی الخارج

» **قوله** - و اما الوجود فحیثیة ذاته - ای الوجود من حیث هو وجود غیر مضاف الی شیء وغیر محدود بحد بل من حیث انــه وجود لیست حیثیة ذاته محدودة بحد لان الحد ینشأ من فقدان کل وجود مرتبة وجود الاخر والوجود من حیث هو وجود لا ثانی له ولا کثرة تعتریه فهو من حیث ذاته واحد وفی عین وحدته له السعة والاحاطة وکلما کانت

سعته اوفر واحاطته اكثر كانت وحدته آكد

زلف آشفته او موجب جمعيت مـا است

چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد

فالوجود الصرف الذی واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الذی لاثانی له اصلا ولا كثرة له بتاً يجمع كل وجود بحيث لا يشذعن سعته واحاطته وجود اذ لوشذعنه وجود بحيث كان يصدق عليه انـه شیء وذاك الوجود شیء آخر لكان محدوداً وهوخلف اذالمفروض اعتبار كونه صرفاًوملحوظاً بما هووجود ای ذات الوجود غيرمحدود بحد اصلا فصرف الوجود جامع لكل وجود بنحواعلی ای بنحوواحد جمعی رتقی بحيث يكون فی وحدته كل الوجودات وتـوضيح ذلـك علی نحوابسط ان يقال اذ الا حظنا الموجودات الخاصة كالسماء والارض ونحوهما نری ههنا وجوداًكوجود السماء مثلا ولهذا الوجودحد وهوفقدانه لوجودالارض وينتزع من حده مهية وهی مهيةالسماء فيلاحظ ح اشياء ثلاثة ذاتالوجود وحدّه والمهية المنتزعـة منحدّه فينحل الملحوظ الی ثلاثـة اشياء (احدها) حقيقة الوجود(وثانيها) العدم اعنی فقدان تلك المرتبة من حقيقة الوجودلمرتبة اخری مما يكافؤها (وثالثها) الامر العدمی اعنی المهية المنتزعـة من ذاك الحد فيكون الموجود بعد الانحلال مركباً من اشياء ثلاثة لايكون الموجود منها الا واحداً منها وهوذات الوجود و يكون المركب مركباً من وجودوعدم وعدمی وهوشر التراكيب الذی لايكون مركب خالياعنه ، ثم ان المراد منقولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء ، انـ الوجود الواحد البسيط الغيرالمحدود بحد اعنی صرف الوجود ونفس حقيقته هو كل

الاشياء الوجودية اعنى حقيقة الوجود من كل موجود خاص اذا لو حظ من حيث هووجود وجرد عن حده الذى ينتزع منه المهية بل لم يلاحظ الانفس المحدود لابما هومحدود بل من حيث هو وجود اذ لولم يكن صرف الوجود محيطا على كل وجود ومشتملا على تمام الوجودات بل كان بحيث يخرج عن حيطة شموله وجود من الوجودات لصار محدوداً بكونه غيرهذا الوجود الخارج عن حيطته ويصير محدوداً ينتزع عن حده المهية وهو خلف لان المفروض انه هونفس حقيقة الوجود الغيرالمحدود بحد اصلا فصرف الوجود مشتمل على كل وجود و جامع لذات الوجود من كل موجود ملغى عنه حده الذى ينتزع عنه المهية وبعبارة اوضح نفس الوجود من الاشياء الثلاثة التى فى كل موجود مخصوص متحقق فى نفس حقيقة الوجود وان كان الجزئين الاخيرين اعنى العدم الذى هوحده والعدمى اعنى المهية المنتزعة عن حده غيرمتحقق فى نفس حقيقته فنفس حقيقة الوجود جامع للجهة الوجودية من كل موجود اعنى حيث وجوده الغيرالمحدود وهذا غاية ما يمكن تقريبه فافهم

« **قوله** - والنحوالاعلى من كل شيء هوتمامه وكماله - وذلك لان ذاك الواحد البسيط اقوى و آكد من الوجودات الخاصة المشتتة المحدودة التى من حدودهايحصل التركيبالشريرمن الوجدان والفقدان اعنى وجدان كل مرتبة من الوجود مقام نفسه وفقدانه لمرتبة اخرى و كلما كان الوجود اقوى و آكدكانت النورية اشدوالظهور آكد لان حيثية الوجود حيثية النور واذاكانت الماهيات والمفاهيم ظاهرة متميزة كل عن الآخرحين موجوديتها بموجودات تشتتية وانوار ضعيفة كان وجودها بوجود واحد جمعي شدى اقوى و آكد

« **قوله** - وفیضه یسع کل شیء - المراد بفیضه هو الوجود المنبسط الذی هوفعله وقد عرفت انه لانفسیة له الا کونه عین الربط بـه فلیس له مقام الاکونه اضافةاشراقیة لاذات ثبت لها الاضافة فاحاطته بکل شیء عین احاطته تعالی بکل شیء

« **قوله** - فهو یحکی کل وجود - فامرالحکایة یدور بینه وبین کل شیء فهو الحاکی عن کل شیء کما ان کل شیء حاك عنه تعالی قال المصنف فی اسرار الحکم ما لفظه وحق حقیقی دارای کل وجودات است بنحووحدت ووجود غیرمتناهی الشدة النوریة اومجلی ومظهراست کل وجودات را وتمام اعیان و ماهیات را دفعة واحدة سرمدیة چنانچه اعیان وماهیات مظاهرومرائی باشند درمراتب ظهوربعد ازایجاد رباعی

اعیان همه آئینهٔ حق جلوه گراست یا ذات حق آئینهٔ اعیان صور است
درنزد محقق که حدید النظر است هریك زاین دو آئینه آن دگراست

« **قوله** - وبالجملة ذات کل شیء المذکورة فی النظم - اشار بهذه الجملة ان المراد من قوله ذات کل شیء المذکورة فی المتن هو مهیة کل شیء ووجوده الخاص به فکلمة ذات اشارة الی المهیة الموجودة فی الخارج لان الذات هی المهیة وانما الفرق بینهما بالاعتبار فالمهیة من حیث هی مع قطع النظر عن الوجودین تسمی بالمهیة ومن حیث کونها موجودة فی الخارج تسمی بالذات فالذات بحسب المفهوم اخص من المهیة فکل ذات مهیة دون العکس فیکون المراد من ذات کل شیء هو الوجود الخاص والمهیة الخاصة وحاصل السؤال ان صرف الوجود وان کان یجمع کل وجود بحیث لایشذ عنه شیء لکن المشتمل علیه هو نفس ذات الوجود

من كل شيء لا بخصوصيته الخاصة الناشئة عن حده حسب ما عرفت فالوجودات الخاصة بخصوصياتها والمهيات الموجودة بها غير متحققة فى الازل وكيف يتصور العلم بها فى الازل مع ان العلم من صفات الحقيقية ذات الاضافة يحتاج الى المعلوم واذ لم يكن المعلوم بخصوصيته فى الازل لا يتصور العلم بـه كذلك فى الازل مع ان العلم الكمالى هو ان يكون الاشياء بخصوصياتها معلومة له فى الازل

» **قوله** - اى لم تكن بنحو الكثرة فى الازل - و حاصل الجواب ان الاشياء على نحوالكثرة لاتكون فى الازل على نحوالسالبة المحصلة البسيطة المتشكلة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية وسلبها وهى قولنا المعلوم ليس فى الازل و معلوم ان السلب البسيط يصدق مع وجود الموضوع ومع انتفائـه معا و صدقه فى المقام على نحو السلب الموضوعى حيث ان سلب المحمول الذى هو الوجود المطلق الذى مفاد ليس التامة عن موضوع فى الازل مستلزم لسلب كل شيء عنه على نحوسالبة الموضوع و بعبارة اخرى مفاد قضية السالبة المحصلة فى المقام اعنى قولنا المعلوم لايكون فى الازل هوقضيةالسلب المطلق الذى هوسلب الشيء فى مقابل السلب المقيد الذى هوسلب الشيء عن الشيء ومفاد ليس الناقصة ومعلوم ان السلب المطلق فى مقابل السلب المقيد دائماً يكون على نحوالسلب الموضوعى كما هوواضح

» **قوله** - لكن ما بـه انكشافها - اى المعلوم على نحو الكثرة وان لم يكن فى الازل لكن على نحوالوحدة والبساطة الذى هو عبارة عن العلم به يكون فى الازل

» **قوله** - وهو النحوالاعلى - اى النحوالاعلى من كل وجود

من الوجودات الخاصة والنحو الاظهر السابق من كل مهية من المهيات والنحو الاعلى من كل وجود هوما تقدم من كون صرف الوجود واجداً لحقيقة الوجود من كل وجود خاص ملغاة عنه الخصوصية التى بها يكون وجوداً مخصوصا اعنى حدّه الذى عبارة عن فقدانه لمرتبة اخرى من الوجود الذى ينتزع عنه المهية بل نفس الوجود المحدود بذاك الحد لا بما هومحدود بل بما هووجود وكونه على النحو الاعلى من جهة كونه على طريق الوحدة والبساطة لا التركيب والكثرة وقد عرفت ان الوجود كلما كان بسيطا وواحداً كان اشد واقوى والنحو الاظهر من كل مهية هى تحقق كل مهية بذاك الوجود الواحد البسيط الذى لا يترتب عليها بذاك الوجود آثارها بل المتحقق به هو مفاهيم تلك المهيات بالحمل الاولى ولا يصير المتحقق به من مصاديقها لكى يترتب عليها آثارها وانما يصير الشيء مصداقا لمهية او مفهوم اذا تحقق بوجوده المخصوص به ويكون موجودية المهيات بذاك الوجود الواحد البسيط نظير موجودية مهية الاشياء فى الذهن حيث انها مع وجودها بماهياتها فى الذهن لا يترتب عليها آثارها لان هذا الوجود للذهن لا للمهية وترتب اثر المهية عليها انما هو اذا وجدت بوجودها لا بوجود الذهن وهذا اعنى موجودية الماهيات بالوجود البسيط الجمعى هو المراد بالاعيان الثابتة على اصطلاح الصوفية حيث يقولون انها اى الاعيان الثابتة لازمة لاسمائه وصفاته باللزوم الغير المتأخر عن الوجود بل نظير لوازم المهية لو كان له تعالى مهية وكون موجوديتها بالوجود الجمعى البسيط على النحو الاظهر انما هو لما افاد فى قوله (كيف) الخ يعنى اذا ظهرت المهيات بالوجودات المتفرقة فيما لا يزال وصدق على ظهورها بها انه ظهورها مع تفرقها وتشتتها الموجب لضعفها فعند ظهورها

بالوجود الجمعى الشدّى الغير المتناهى شدة وظهورا فى الازل يكون صدق الظهورعلى ظهورهابه اظهر واولى لان ظهورالمهيةانما هو بالوجود فكلما كان الوجود اشدكان الظهوراعلى و آكدكما لايخفى (فان قلت) نتيجة هذا التطويل فى البيان ان الوجودات على النحو الاعلى والمهيات عاى النحوالاظهرتكون فى الازل لكن الاشكال بعد باق على حاله اذ المفروض ان النحوالادنى من كل وجود والنحو الغيرالاظهرمن كل مهية فيما لايزال معلومان له تعالى فى الازل وكيف يصير النحو الاعلى من كل وجود والنحو الاظهر السابق من كل مهيـة فى الازل علما بالنحو الادنى من كل منهما فيما لايزال مع ان النحو الادنى من كل وجود وغير الاظهر من كل مهية لايكون فى الازل (قلت) قـد اجاب عن هذا السؤالفى الحاشية بوجوه

الاول ان تماميـة كل شىء انما هى بالوصول الى غايته وان شيئية الشىء بتمامه وكماله فما لم ينته الى غايته لايكون هو هو ولذا قيل فى حد الانسان بانه الحيوان الناطق المائت بمعنى وصوله فى مراتب الصعود الى المرتبة الاخفى الذى هوالفناء فى المرتبة الاحدية والمعبرعنه بمقام المحق المحض فما لم يصل الى تلك المرتبة لايصيرانسانا وهـذا المقام يختص بالانسان واما ساير الموجودات فكمال كل منهابوصولها الى الغاية التى تكون غاية له (وكل ميسر لما خلق) مع ان المرجع فى الجميع مع اختلاف مراتبها هو الله تعالى (الا الى الله تصير الامور) (وان الى ربك المنتهى والزجمى) (واليه يرجع الامر كله واليه المصير) فيكون ح الكمال والتمام فى كل وجود بالنحو الاعلى منه وفى كل مهية بالنحو الاظهرمنها فكيف لا يكون بالنحو الاعلى و الاظهر منهما علما بالنحو

الادنی منهما مع ان النحو الاعلی والاظهر منهما تمام الادنی منهما و كماله كما لا يخفى

الثانی ان الازل الذی هو وعاء للنحو الاعلی من كل وجود والاظهر من كل مهية ليس يباين اللايزال تباينا عزليا حتى يكون وقتا محدوداً بحد مغاير مع اللا يزال بحيث يكون هو شیء واللا يزال شیء آخر كهذا القرن والقرن السابق المباين كل مع الاخر بالتباين العزلی بل الازل هو روح الدهر الذی هو الوعاء للمفارقات النورية والدهر روح الآن السيال الذی بسيلانه يتحقق الزمان والآن السيال روح الزمان فالأزل روح روح روح الزمان

الثالث ما يأتی الكلام فی تحقيقه من مقام الوحدة فی الكثرة كما سيوضحه عند قوله والامر تابع

الرابع ان السنخيته بين النحوين من الوجود اعنی الاعلی والادنی منه محفوظة على اصل التشكيك فی الوجود وهذا التحقيق مبنی عليه و مع انحفاضها بين العلة التی هی النحو الاعلی من كل وجود والمعلول الذی هو النحو الادنی منه يرتفع الاشكال بحذا فيره وان المهيات فی العلم والنحو الاظهر منها هی عين المهيات التی فی العين والنحو الغير الاظهر منها بناء على ماهو التحقيق فی باب الوجود الذهنی من وجود الاشياء بحقايقها لا باشباحها فی الذهن

ص١٦٦ قوله - وينبغی ان يعلم ان نسبة الازل الی مراتب الدهر -

اعلم ان كل واحد من لفظی الازل والابد يطلق على معنيين فالمعنى الاول للازل هو القدم والازلی بمعنى القديم وهو مالا اول له رأسا على نحو الاطلاق والياء منه لاتكون للنسبة بل الغرض منه المبالغة فی افادة معناه كما

اكد فى قوله اللهم انت الاول فليس قبلك شىء وقيل ان اصل ازل (يزل) مع الياء المنقطة من تحت من قولهم للقديم لم يزل ثم نسب اليه فقيل يزلى فابدلت الياء همزة ويطلق عليه سبحانه وتعالى من جهة عدم البداية لوجوده تعالى لمكان كونه واجب الوجود وعلى اعدام الحوادث حيث انها مستمرة ازلا الى زمان وجودها من بارئها ولا يطلق على اعدامها كلمة القديم لانه عبارة عن عدم مسبوقية وجود الشىء بالعدم مطلقا لا عدم مسبوقية عدم الشىء بالوجود فالممتنع وجوده ازلى لكنه لا يكون قديما وواجب الوجود قديم وازلى فكل قديم ازلى لكن كل ازلى لا يكون قديما فظهر ان الازلى اعم من القديم والحاصل ان الازلى هو عدم مسبوقية وجود الشىء بالعدم او عدمه بالوجود والقديم هو عدم مسبوقية وجود الشىء بالعدم خاصة فاذا كان الوجود مسبوقا بالعدم لم يكن قديما ولو لم يكن عدمه مسبوقا بالوجود كالممتنع وجوده حيث ان عدمه لا يكون مسبوقا بالوجود فهو يتصف بالازلى اعنى عدمه ازلى وان لم يتصف بالقديم لانه لا وجود له حتى يكون وجوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا او غير مسبوق به فيكون قديما (والمعنى الثانى) للازل مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسلسلة الطولية النزولية وهو الله سبحانه كما هو مفاد قوله تعالى انا لله و انما قلنا نازل منزلة الوعاء لا الوعاء حقيقة لانه ليس له وعاء وانما المراد بالعالم السرمد هو نفس وجوده تعالى واسمائه وصفاته والاعيان الثابتة اللازمة لاسمائه وصفاته كما ان الخارج ليس وعاء للخارجيات بل الخارجى انما هو نفس الخارج والفرق بينهما بالاعتبار وكذا الدهر والدهرى حيث ان الدهر ليس وعاء للدهرى بل هو نفس وجوده ولا يخفى ان هذا المعنى الثانى لازم للمعنى الاول ضرورة ان ما لا اول لوجوده ولم يكن وجوده مسبوقا بالعدم

مطلقا لا بالعدم الغیر المجامع مع الوجود ولا بالعدم المجامع معه یلزمه ان یکون مبدء السلسلة الطولیة النزولیة والالکان قبله وجود فیکون وجوده مسبوقاً بالعدم فی رتبة الوجود الذی قبله کما لایخفی (والمعنی الاول) للابد هوالدهر الطویل الغیر المحدود بحد فاذا قلت لاا کلمه ابداً فالابـد هو من لدن تکلمك هذا الی آخرعمرك والابد الخلود والتأیید التخلید (والمعنی الثانی) له هوالذی لا آخرولا انقطاع له وهذا المعنی الثانی للابدایضایلازم المعنیالاول له وذلك لان لازم تخلید وجودالشیء وعدم محدودیته بحد ینقطع عنده هوان لایکون له آخرفیلزم ان یکون منتهی لکل وجود فی السلسلة الطولیة العروجیة کما هومفاد قوله (وانا الیه راجعون) اذا عرفت ذلك فاعلم ان الازل بالمعنیالاول اعنی ما لا اول لوجوده هوالاصل المحفوظ والجامع للازل بالمعنی الثانیاعنی عالم السرمد ومراتب عوالم الدهروالزمان والآن فتکون نسبة الازل بالمعنی الاول الیمراتب الدهروالزمان والآن نسبة الوجود الصرف اعنیالوجود المنبسط الی مراتب الوجود وهیالوجوداتالخاصة التی قد عرفت مراراً انها لیست الانفس ذاك الوجود المنبسط ومثال النسبتین اعنی نسبةالازل الی الدهروالزمان والان و نسبة الوجود الصرف الی مراتب الوجود کنسبة الحرکة التوسطیة الیالحرکةالقطعیة وکنسبة الان السیال الی الزمان و نسبة الحرکة التوسطیة الی القطعیة او الان السیال الی الزمان کنسبة نقطـة مارة علی نحوالاستقامة من العلو الی السفل کقطرة المطر تـرسم من مرورها خطاً مستقیماً ویحدث من مرور الخط مثلثاً اذ من سیلان الخط عرضاً یتوهم احداث سطح علی شکل مثلث قائم الزاویـة لمکان کون الخط الحاصل من سیلان النقطة عمودیاً واقعا علی سطح

عمود عليه وبوضع احد ضلعى المثلث الحاصل من مروره على مركز دائرة وطرف ضلعه الاخر على محيط تلك الدائرة فيحصل بعد اتمام الدورة شكل مخروطى سهمه (اى الخط المار من نقطة رأسه الى مركز قاعدته اعنى الدائرة الحاصلة فى اسفله) الضلع الساكن على المركز وهو الخط العمودى الحاصل من سيلان النقطة وقاعدته الدائرة المذكورة ومن المعلوم ان هذا المخروط بجميع اجزائه انما حصل من سيلان النقطة السيالة فهى التى بسيلانها احدثت الخط وبسيلان الخط الحاصل من سيلانها حصل المخروط فهى روح المخروط وباطنه لا امر اجنبى عنه و مباين معه لكن بين المثال والممثل فرق واضح فان النقطة بسيلانها الذى عبارة عن حركتها وتجافيها عن مقامها تحدث المخروط لكن الازل لا بالتجافى عن مقامه الشامخ يحدث الدهر والزمان والآن فافهم واضبطه

» **قوله** - جامعة لكل الوجودات - المرتبة الاعلى من الوجود هو الوجود الواجبى الغير المحدود بحد بل بما هو وجود محض والمراد بالوجودات التى يكون الوجود الواجبى جامعاً لها هو جهة الوجود من كل منها التى يعبر عنها بجهة فعليتها لاحدها الذى هو فقدان كل وجود لمرتبة وجود آخر ولا المهية المنتزعة عن تلك الحدود ومن المعلوم ان كمال كل وجود انما هو من جهة فعليته وحيث وجوده : لا من حده او المهية المنتزعة من حده واذا كان الوجود الواجبى جامعاً للجهة الفعلية من كل وجود وحيثية الوجودية من كل منه كان بفردانيته جامعاً لكل كمال يترتب على كل وجود بحيث لا يشذ عن حيطة كماله كمال وكيف وهو معطى كل كمال ومعطى الشيء لا يكون فاقده ولو لم يكن واجداً لكمال كل وجود لكان فاقداً لبعضه لامحالة وهو نقص تعالى شأنه عنه مع انه يستلزم

محدودیته بفقدان ما یفقده من الکمال وهو مع انـه خلف مستلزم للترکیب من الوجدان والفقدان المستلزم للامکان

» **قوله** ـ مثاله الانسان الکامل بالفعل ـ حیث انه قـد ثبت فی محله ان تکامل الانسان ووصوله الی الغایة المخلوق لها لیس علی نحو اللبس بعد الخلع بل انما هوعلی طریق اللبس بعد اللبس فهو فی کل مرتبة یصل واجد لما دونها من المراتب الی ان یصل الی منتهاه فیکون فی وحدته واجداً لجمیع مراتب ما دونه من الصور والمعانی والاشباح والارواح فیکون فی وحدته جامعاً لکل ما دونه فیکون حاکیاً عن کل ما سواه مما دونه کما ان کل ما دونه مرائی ذاته وذاته مرات الحق (من رآنی فقد رأی الحق)

» **قوله** ـ یعنی ان فیضه المقدس ـ اعلم ان المراد من مقام الوحدة فی الکثرة وکون الواحد بوجوده البسیط الجمعی عین الکثیر بـلا انثلام وحدته وبساطته، هو احاطة الفیض المقدس والرحمة الواسعة لکل مهیة رحمة وعلماً لما عرفت من ان الوجودات الخاصة التی خصوصیاتها تنشأ من اضافتها الی مهیة مهیة هی نفس الوجود المنبسط علی کل شیء والتفاوت بینهما کالکلی والحصة حیث ان الحصة هی الکلی مقیدة تجیء علی نحو یکون التقید کالمعنی الحرفی ای علی نحو یکون مغفولا عنه غیر ملتفت الیه جزء والقید خارج عنها الا ان الوجود المنبسط کلی سعی شمولی خارجی وتکون کلیته بالمعنی العرفانـی والحاصل ان فی کل موجود ممکن خارجی اعتبارات (١) مهیته الموجودة (٢) و وجوده المضاف الی مهیته من حیث هو مضاف (٣) ووجوده من حیث هو وجود مع قطع النظر عن اضافته الی مهیته بل من حیث هو نفس الوجود فالمهیة من هذه

الاعتبارات امراعتبارى سرابى كسراب بقيعة والوجود المضاف الذى هو الوجود الخاص موجود الا انـه نفس الوجود المنبسط على هيكل هـذه المهية وبقية الهياكل والتفاوت بينهماباعتبارالاضافة الى المهية وانقطاعه عنها وبالحقيقة الموجود فى الخارج ليس الا الوجود المنبسط الواحـد الذى هوفعله تعالى كما افاد سبحانه بقوله (وما امرنا الا واحدة) وهو الذى كل مهية تكون موجودة به وهذا معنى كونه فى وحدته عين الكثير ومنه يظهران وحدته حقيقى اى انه من حيث هوهوواحد وكثرتـه اعتبارية التى نشأت من اعتبار اضافته الى المهية ثم لما كان مقام هـذا الوجود المنبسط بالنسبة الى موطن الاحدية تعالى شأنه ومرتبة الوجود الصرف المجرد عن المجالى المعبرعنه (ببشرط لا) الذى هو الـواجب تعالى كالمعنى الحرفى الذى لايلتفت اليه ولايحكم (عليه) ولا(به)لانه المغفول عنه وذلك لانه نفس الربط بالمبدء لا ذات ثبت له الربط بحيث لو انتزع عنه ربطه لبقى ذاته غيرمرتبطة به بل انما اضافته الى الربط بيانية بمعنى انه ذات عين الربط بحيث تكون ازالة الربط عنه عبارة عن ازالة ذاتـه عن مرتبة ذاته : اسند مقام الوحدة فى الكثرة الى المرتبة الاحدية اسناداً مجازياً على نحوالاسناد الى غيرما هو لـه اذ بالحقيقة ما هوالمتحد مع الموجودات هو ذاك الوجود المنبسط الفيضى والا تعالى ذاتـه عن ذلك علواً كبيرا

ص١٦٧ قوله - والثانى هوالعلم الفعلى اى مقام الفعل - فسر العلم الفعلى بكونه مقام الفعل اشارة الى دفع توهم ان يراد منه الفعلى فى مقابل الانفعالى والحاصل ان المراد من العلم الذاتى هونفس الذات المقدسة الذى هو علم وعالـم ومعلوم و من العلم الفعلى هو نفس الفعل

الذی هوعلم ومعلوم

» **قوله** - فقولنا وجودها ای وجودکل شیء - اعلم ان هـذه العبارة قابلة الانطباق علی العلم الفعلی و علی العلم الذاتی الا انها علی العلم الفعلی اطبق، ومعناها علی الاول ان للوجود المنبسط الـذی هوفعله تعالی وهوایضاً علمه فی مقام الفعل اعتباران اعتبارانه وجود فی نفسه و اعتبار انه مضاف الی المهیات الذی بهذا الاعتبار یکون وجوداً خاصاً ویسمی اثره تعالی و من المعلوم انه باعتبارکونه فی نفسه متقدم علیه من حیث کونه مضافاً اذ الاضافة انما تطرء علیه والمضاف اعنی ذاته متقدم علی ذاته من حیث کونه مضافاً لان الاضافة تعرض علی الذات فلابد اولا من اعتبار الذات فی نفسه ثم اعتبار اضافته فهو من حیث نفسه متقدم علیه من حیث کونه مضافاً فهومن حیث کونه متقدماً علم ومن حیث کونه متأخراً معلوم وبهذا اندفع الاشکالات التی اوردعلی طریقةالاشراق من کون الفعل علماً للزوم عدم تقدم العلم علی المعلوم ولزوم التغیر فی علمه تعالی وعدم علمه بالشیء ما لم یکن موجوداً وحدوثه عند حدوثه وتفاوت علمه بالاشیاء بواسطة غیبوبتها بعضها عن بعض و بیان الدفع ان وجود الاشیاء بما هوعلم سابق ثابت غیرمتغیر لیس فیه شیء وشیء حتی یغیب بعضه عن بعض وبما هومعلوم متأخر متغیریغیب بعضه عن بعض فالتاخروالتغیروغیبوبة بعضه عن بعض انما هوصفة للمعلوم لاللعلم وبهذه الوجوه لا ینبغی القدح فی طریقته نعم لوکان قدح فی طریقته فانما هو من جهة سلبه العلم التفصیلی عنه تعالی فی العلم الذاتی والاکتفاء بالعلم الاجمالی فیه، ومعناها علی الثانی هوان لوجوده تعالی الـذی هو عین ذاته المتعال اعتباران : اعتبارکونه فی وحدته جامعاً لکل وجود بنحو

اعلى ولكل مهية بنحو اظهرعلى ما هومفاد مقام الكثرة فى الوحدة : و اعتبارتلك الوجودات التى يجمعها وجوده الواحدالبسيط الجامع لشتاتها بما هى مضاف الى مهياتها : واعتباره بالاعتبار الاول متقدم و بالاعتبار الثانى متاخر ، فهو بالاعتبار الاول علم وبالاعتبار الثانى معلوم لكنه لا يخلو عن تكلف ولذا تكون العبارة على المعنى الاول اطبق كمالايخفى

» **قوله** - والتحقيق ما سبق - من انه بوجوده الواحد البسيط جامع لكل وجود بنحواعلى فهو فى عين كونه علماً اجمالياً اى وجودا واجدا بسيطاً فى غاية البساطة بنفس انكشاف ذاته يكون جميع الاشياء منكشفاً له فى مرتبة انكشاف ذاته لذاته لعدم خلو شىء منها عن مرتبة ذاته

» **قوله** - و اين هذا من ذاك - اى اين ما ذكرنا من كون ذاته المتعال علماً اجمالياً بذاته فى عين الكشف التفصيلى وما ذكره شيخ الاشراق من كون ذاته علماًاجمالياً بالاشياء لاغيرولنعم ماتمثل به المصنف قده فى الفرق بين الطريقة التى اختارها تبعاً لصدرالمتالهين وبين طريقة الاشراق فى حاشية الاسفار واسرار الحكم بالشعرالفارسى وهو هذا

هزارنقد ببازاركائنات آرند   يكى بسكۀ كامل عيارمانرسد

» **قوله** - وليس مجد وكمال - اى يجب ان يكون كماله تعالى فى مرتبة ذاته وعين ذاته ووجود الاشياء بما هو مضاف الى الاشياء فى العلم الكمالى ليس عين ذاته او وجود المنبسط على الاشياء بما هو وجود الذى هوفعله ليس عينه تعالىفلايصح جعل شىء منهما كمالاله بل كمالهانكشاف الاشياء عنده بنفس انكشاف ذاتهالذى هوعين ذاته لكون

انكشاف الاشياء منطويا فی انكشاف ذاته لان وجوداتها منطوية فی وجوده لمكان كونه واحداً بسيطاً وفی وحدته جامعاً لكل وجود وكمال وجود بنحواعلی

» **قوله** - فذاته عقل بسيط - يمكن ان يكون الغرض من هذه العبارة ذكرمثال لذاته تعالی فی انطوائه لكل وجود مما دونه و هوالعقل البسيط المشتمل علی جميع المعقولات التفصيلية فكما ان العقل البسيط مع وحدته جامع لجميع المعقولات التفصيلية فكذلك ذاته تعالی فی وحدته جامع لكل وجود مما دونه بنحواعلی ولكل مهية بنحواظهر كما قال فی مبحث العلة والمعلول فی بيان الفاعل بالتجلی ان علمه السابق التفصيلی بفعله منطوفی علمه بذاته انطواء العقول التفصيلية فی العقل البسيط الاجمالی انتهی والمرادبالعقول التفصيلية (۱) اماالمعقولات المفصلة التی تسمی النفس فی مرتبتها قلباً وح يكون المراد من العقل البسيط هوالملكة الخلاقة للتفاصيل التی تسمی النفس فی مرتبتها روحاً (۲) واما النفوس الناطقة فی مرتبة العقل بالفعل وح يكون المراد من العقل البسيط العقل الفعال المخرج للنفوس الناقصة من مرتبة العقل الهيولانی الی مرتبة العقل بالفعل (۳) واماالعقول المفارقة فيكون المراد من العقل البسيط ح العقل الكلی اعنی به العقل الاول وانطواء المعقولات المفصلة فی الملكة الخلاقة لها والنفوس الناطقة فی مرتبة العقل بالفعل فی العقل الفعال والعقول المفارقة فی العقل الاول واضح بعد تصوراتحاد العاقل والمعقول وان معطی الشیء لا يعقل ان يكون فاقده ، ويمكن ان يكون الغرض من هذه العبارة بيان ان ذاته تعالی علم بسيط جامع للعلم بكل ما سواه بحيث يعلم كل شیء من العلم بنفس ذاته الذی هوعين ذاته

وانما عبرعن العلم بذاته بالعقل لوجهين (احدهما) المتبعية عن الحكماء حيث انهم يعبرون عن علمه بالعقل ويقولون الواجب تعالى يعقل الاشياء وان الاول تعالى عقل فاوجد لانه تعالى اوجد فعقل (وثانيهما) من جهة تنزهه تعالى عن نسبة العلم الاحساسى او التوهمى او التخيلى اليه لان العلم مقسم لهذه الثلاثة مع العلم التعقلى وهذا بخلاف العقل فانه قسم من العلم

« قوله ـ و ان الوجود البسيط كل الوجودات ـ هذا تفسير لقوله مسئلة الكثرة فى الوحدة التى يعبر عنها تارة بها واخرى به، والسر فى كون الوجود البسيط كل الوجودات هو ان بساطته تقتضى ان لا تكون مركباً من وجدان وفقدان الذى هوشر التراكيب بل كان بسيطاً اى كان فى مرتبة ذاته نفس الوجدان من غير اخذ فقدان فى مرتبة ذاته فهو من حيث كونه فى نفسه لم يفقد عنه وجود ذرة مما فى السموات والارض و الا لكان مركباً من وجدان ذاته و فقدان تلك الذرة كما لايخفى و كلما كانت البساطة اوغل والوحدة اشد كانت الاحاطة اكثر والشمول اتم حتى اذا كانت البساطة بحيث لايكون ابسط منه كان واجديته تعالى بحيث لا يشذ عن تحت وجوده شيء وهذا ما قيل من ان كل شيء اذا جاوز حده رجع الى ضده واليه يشير الحافظ

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است

چون چنين است پس آشفته‌ترش بايد كرد

ازخلاف آمده دوران بطلب كام كه من

كسب جمعيت از آن زلف پريشان كردم

« قوله - کما قال ارسطاطالیس - غرضه من هذه العبارة التعریض علی صدر المتالهین قده حیث یقول بانه لم یجد علی وجه الارض من وصل الی مسئلة الکثرة فی الوحدة ببیان وصول ارسطو من المتقدمین والسید الداماد من المتاخرین الیه

« قوله - وهو کل الوجود وکله الوجود - اما کونه کل الوجود فهو اشارة الی مسئلة الکثرة فی الوحدة واما کون کله الوجود فلما تبین من انه مهیته عین وجوده بمعنی ان لا مهیة له سوی الوجود واما کونه کل البهاء فلان ذاته المقدسة عین البهاء والکمال وکمال کل کامل بهی یفیض منه سبحانه فکل کمال رشح من کماله وکل جمال قطرة من بحر جماله فهو الکامل بذاته البهی الجمیل بذاته وغیره انما کامل وجمیل به تعالی و اما ان کله البهاء فلانه لیس شیء وبهائه شیء آخر داخل فی ذاته اوخارج عنه لازم له حتی یکون هو شیء مغایر مع کماله تغایر الجزء مع الکل اوالمعروض مع عارضه بل هو بنفسه البهاء بحیث یکون اضافته الی الکمال والبهاء والجمال وکلما یکون من نظائر هذه الصفات بیانیة فذاته بذاته عین البهاء فکله البهاء لا بمعنی انه تعالی کل وله جزء بل بمعنی انه بنفسه فی مرتبة ذاته عین البهاء فالبهاء ذاتی له بالذاتی فی باب الایساغوجی ای لیس بخارج عنه فی ضمن کونه عینه لا جزئه اذ مالیس بالخارج عن حقیقة الشیء المعبر عنه بالذاتی فی باب الایساغوجی قد یکون عین الشیء وقد یکون جزئه واما قوله وما سواه علی الاطلاق لمعات نوره فهو اشارة الی مسئلة الوحدة فی الکثرة

ص۱٦۸ قوله - فهو الهو الحق المطلق - الحق یطلق علی معان خمس (۱) القول المطابق للمخبر عنه اذا طابق المخبر عنه للقول کما انه

اى القول صدق باعتبار مطابقته مع المخبر عنه والحاصل ان القول حق باعتبار كونه مطابقاً بالفتح مع المخبرعنه وصدق باعتبار كونه مطابقاً بالكسر معه (٢) والموجود الحاصل بالفعل فى مقابل ما كان له قوة الوجود فالهيولى الاولى بهذا الاطلاق ليس بحق والصورة يطلق عليها الحق (٣) والموجود الذى لاسبيل للبطلان اليه (٤) والموجود الذى لا يخالطه شىء غير الوجود من عدم اوعدمى اى حد ينفد عنده ومهية تنتزع من حده والمراد من الحق الذى يطلق عليه تعالى هو الاخير لما عرفت من انه الوجود الذى لا يحد بحد بل يكون عين الوجود فلا تركيب فيه ولامهية له فهوالحق المطلق وما سواه فهوحق من جهة وجوده لان فيه غير الوجودفلايكون حقاً مطلقا ولاوجود على الاطلاق الاهوولاحق كذلك الاهووهذا المعنى عين كونه بسيط الحقيقة وان بسيط الحقيقة كل الاشياء غاية الامر انه اداه بعبارة غامضة

» **قوله** - والى ان قولهم البسيطكل الوجودات - كلمة والى ان قولهم عطف على قوله الى مسئلة الكثرة فى الوحدة يعنى ان قوله فذاته عقل بسيط جامع لكل معقول اشارة الى ان مرادهم من قولهم (بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشىء منها) هو مسئلة العلم الذاتى الكمالى وانه لايعزب عن علمه مثقال ذرة واما الجمع بين النفى والاثبات فى قولهم اعنى (كونه كل الاشياء وانه ليس بشىء منها) فباعتبار الجهة الوجودية فى كل وجود وجهة الحدود والنقائص فيها فالاثبات ناظر الى جهة الفعلية من كل وجود والنفى الى جهة حدوده ونقصه و امكانه و اما وجه تجاشى العقول الوهمية اى المحبوسة فى عالم الوهم وعدم تجردها عن عالمه الى عالم القدس بحيث كلما يتعقله عقله يخالطه مع وهمه ولا

یخلوعقل منه عن وهم ابـداً فلما اوردوا باوهامهم علی هذا القول من استلزام کون البسیط کل الاشیاء ان یکون کل شیء هوالله تعالی عن ذلك و هذا محال لاستلزامه اختلاطـه بالاشیاء الخسیسة تعالی عن ذلك علواً کبیراً ووجه الذب عنه ان قولهم البسیط کل الاشیاء لا یستلزم ان یکون کل الاشیاء هوالبسیط کیف والاشیاء مرکبات والبسیط بسیط

» **قوله** - ومعنی تبعیة الامران الوجود المنبسط - غرضه من هذه العبارة ما تقدم مناشرحه عند قوله یعنی ان فیضه المقدس و حاصله ان المراد من مسئلةالوحدة فی الکثرة هوانبساط امره الذی هوالوجود المنبسط علیالممکنات من اعلاها الیاسفلها وحیث ان الوجودالمنبسط نفس ذاتة عبارة عن ظهور الحق لا انه ذات ثبت له الظهور بحیث یکون هوشیئاً و کونه ظهوراً له تعالی شیئاً آخربل هوعین الظهور وحیث یکون اضافته الی الظهور بیانیة لا لامیة اعنی انه عین الظهور لاشیء له الظهور فیکون نفسیته عینکونه ظهوراً فلاحکم له الاکونه ظهوراً ویکون سمته الیالحق المتعال فیالخارج کالمفهوم من معنی الحرفی فی الذهن فکما ان المعنی الحرفی لا استقلال له فی عالم الذهن وانما هو مرآت لتعرف حالة فی الغیر فکذلك الوجود المنبسط لا استقلال له فی الخارج وانما هومرآت ووجهلتعرف ذاته تعالی فلاجرم قالوا فیمقامالوحدة فیالکثرة بکونه تعالی الذی هو الوجود الصرف والمجرد عن المجالی والمظاهر الواحد فی الکثیراذالوجود المنبسط لایحکم علیه بشیء عندهم من حیث هوملحوظ کالمعنی الحرفی فلا یری شیئاً وذاته تعالی شیئاً آخربل کانه هووهذا معنی قوله هوتابع لهلابمعنی ذات ثبت له التابعیة بحیث لوازیل عنه التابعیة لکان الباقی ذاتاً لم یکن له التابعیة بل بمعنی انـه ذات هی

عين التبعية بحيث تكون ازالة التابعية عنه مساوقة لازالة ذاته نفسه فهو بتلك الحيثية لم يكن ملحوظاً حتى يحكم عليه بشيء من انه هو اوانه ليس هو اياه كما هوواضح فالموضوع فى قولهم انه يعلم الاشياء هو ذاته المتعال بحيث يكون الوجود المنبسط من فيضه وملحوظاً كالمعنى الحرفى فى مقام ملاحظة ذاته والحاصل ان الوجود المنبسط على الوجه الذى معلوله تعالى لما كان وجهاً له تعالى وجود رابط ومعنى حرفى ليس لـه تحقق على حياله ولايصير موضوعاً عليحده فعلمه تعالى به منطوٍ فى علمه بالنحو الاعلى من وجوده الذى هو العلم الكمالى الذاتى كما ان علمه به بالنحو الاعلى منطوٍ فى علمه بذاته و ان علمه بذاته ليس الانفس ذاته تبارك وتقدس

ص١٦٩ **قوله** ـ الفيض المقدس و الاقدس ـ قسموا الفيض الالهى الى قسمين الاقدس والمقدس، والمراد بالاول مايحصل به الاعيان الثابتة فى موطن العلم وهوالمسمى عندهم بالتجلي الاول وبالثانى مايحصل به تلك الاعيان فى عالم العين وهوالمعبرعندهم بالتجلى الثانى وكون الاول من صقعه ظاهر حيث ان الاعيان الثابتة فى موطن العلم صوراسمائه ولوازمها الغير المتأخرة عنه فى الوجود وفى المثل لوكان له تعالى مهية لكانت الاعيان مهية له وانما كانت لوازم له تعالى لان وجوده الشدى الذى هو فوق ما لايتناهى بما لا يتناهى شدة يكون جامعاً لجميع الوجودات على نحو اعلى فيكون ملزوماً لجميع المهيات والمفاهيم الا ان تلك المفاهيم توصف فى تلك الحضرة باللاهوتية فيقال انسان لاهوتى و فلك لاهوتى و هكذا وانما لم تكن مهيات له تعالى لان المهية منتزعة عن حد الوجود ولاحد لوجوده تعالى ولزومها لوجوده الشدّى انما نشأ من عدم محدوديته

فلا تكون مهيّة له تعالی بل هی مهيات لوجوداتها الخاصة المحدودة و ان شئت فقل ان تلك المفاهيم هی فی الحضرة الربوبية تلك المفاهيم بالحمل الاولی لابالحمل الصناعی لان المعيار فی كون شیء مصداقاً هو موجوديته بوجوده المخصوص به لابوجود آخر والماهيات موجودة فی الحضرة اللاهوتية بوجوده تعالی لابوجوداتها وهذا ما قلنا من وضوح كون الفيض الاقدس من صقعه واما كون الفيض المقدس من صقعه تعالی فلما عرفت من كونه ربطاً محضاً لا انه شیء له الربط فلا نفسية له حتی يحكم عليه بانه من صقعه اولامن صقعه نعم يلاحظ استقلالياً فيجعل آلة لملاحظته بما هوفانیٌ وربط محض فيحكم عليه بكونه من صقعه لكن بحيث يسری الحكم من الملحوظ استقلالا الی ما هوواقعه ومصداقه كما انه يلاحظ مفهوم الابتداء بما هومعنی اسمی كای يصدق علی كثيرين ويحكم عليه وبه و يجعل وجهاً ومرآتاً للحكم علی مصاديقه اعنی خصوصيات النسبة الابتدائية المتخصصة بالاستعمالات الجزئية فی مواردها فيحكم عليها بانه لا يحكم عليها وبها والمصحح لذلك هو التفاوت بين الحملين الاوّلی والشايع الصناعی وتمام الكلام فی ذلك فی محله

« **قوله** - ومن هذايعلم ان لاوجود خارجاً عن حيطة وجوده - هذااشارة الی دفع شبهة ابن كمونه - اذعلی فرض كون الوجودات الخاصة التی هی فعله تعالی كلها راجعة الی وجودواحد جمعی منبسط ظلی يكون فی وحدته عين تلك الوجودات الخاصة وكان التفاوت بينهما بالاطلاق والتقييد وكان التقييد اعتبارياً محضاً وكان الوجودالمنبسط معنی حرفياً لانفسية له ولا استقلال لايبقی وجود حتی يقال بانه واجب او ليس بواجب فينهدم الشبهة بانهدام موضوعها اذ لايبقی فی مقابل الحق تعالی

شأنه وجود حتی یقال انه واجب او ممکن (یاایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی) الاکل شیء ما خلا الله باطل

» قوله - وقولهم علمه الاشیاء ـ حاصل استدلال المشائین علی کون علمه تعالی بالاشیاء فی الازل علی نحو ارتسام صور الاشیاء فی الصقع الربوبی انه لولم یکن کذلك للزم احدی امور خمسة کلها باطلة و ذلك لانه تعالی یعلم جمیع الاشیاء فی الازل لانه عالم بذاته وذاته سبب تام لما سواه والعلم بالسبب مستلزم للعلم بالمسبب فهو من علمه بذاته یعلم جمیع الاشیاء فی الازل لکن العلم بالشیء لکونه صفة ذات اضافة یستدعی المعلوم ولاوجود للاشیاء بالوجودات الخاصة العینیة فی الازل لان المفروض کونها فیما لا یزال لافی الازل وحینئذ اذا کانت صورها مرتسمة فی الازل فهو المطلوب والایلزم اما ان لایکون عالماً بالاشیاء فی الازل اذالم تکن للاشیاء شیئیة فی الازل اصلالاماهیة ولاوجوداًوهو الامر الاول اوالالتزام بثبوت المعدومات منفکة عن کافة الوجودات علی مایقوله المعتزلی اذاکانت للاشیاء شیئیة مهیة فقط فی الازل وهو الامر الثانی او الالتزام باتحاد العاقل والمعقول علی ما هومذهب بعض المشائین اذاکانت للاشیاء شیئیة الوجودی ایضاً فی الازل لکن بالوجود العلمی المتحد مع وجود العالم وهوالامر الثالث اوالالتزام بالمثل الافلاطونیة اذاکانت لهاشیئیة الوجودی فی الازل بالوجود العینی التجردی علی ما یقول به الاشراقیون وهو الامر الرابع او الالتزام بازلیة الخلق اذاکانت الاشیاء موجودة فی الازل بالوجود العینی المادی ولماکانت اللوازم الخمسة المترتبة علی سبیل منع الخلو کلها باطلة عندهم کان المقدم اعنی عدم کون علمه تعالی بالارتسام کذلك فیکون نقیضه اعنی کونه بالارتسام حقاً عندهم ولایخفی المنع عن بطلان اللوازم اذ عند

من یقول بثبوت المعدومات او باتحاد العاقل والمعقول او بالمثل الافلاطونیة یختل القیاس کما هو واضح

ص١٧٠ **قوله** - والصورة هنا لاتکفی - یعنی لایمکن ان یقال بتعلق القدرة بالشیء الخارجی من جهة کون صورتـه مقدوراً کما کان یمکن القول بان الشیء معلوم من جهة کون صورته معلوما اذ المفروض عمومیة القدرة وانها متعلقة بالشیء العینی الخارجی فهو بوجوده العینی مقدور بالذات لابالعرض بخلافـه فی العلم حیث ان الشیء الخارجی فی العلم الارتسامی معلوم بالعرض هذا ویمکن جعل ذلك بنفسه اشکالا علی المشائین حیث انه یلزم علی قولهم کون الاشیاء الخارجیة معلومة له تعالی بالعرض ومن المعلوم سلب المعلومیة عن المعلوم بالعرض کما یفصح عن صحته کون اتصافه بالمعلومیة بالعرض بمعنی ان اسناد المعلومیـة الی المعلوم بالعرض عرضی مجازی من قبیل الاسناد الی غیرما هو لـه نظیر اسناد الحرکة الی جالس السفینة والجری الی المیزاب اذا کانت السفینة متحرکة والماء جاریاً ومن المعلوم ان الاشیاء الخارجیة معلومة له تعالی بالذات بحیث یکون اسناد معلومیتها له تعالی حقیقیا لامجازیا وبعبارة اخری العلم الارتسامی مع ما فیـه من الاشکال لا یکون علما بالمعلوم الخارجی اصلا فالالتزام به اشبه بنفی العلم عنه من اثباته کما لایخفی

« **قوله** - والحل ان لم یعن معناها العرض - اعلم ان العلم والقدرة والفاعلیة والعلیة ونحوها قـد تطلق و یراد منها نفس الاضافـة المتأخرة عن وجود الطرفین التی هی المضاف الحقیقی وقد تطلق و یراد منهما مبادی تلك الاضافات ففاعلیة النار للسخونة مثلا قد تطلق و یراد منها النسبة التی بین النار وبین المنفعل منها وقد تطلق ویراد منها الصورة

النوعیة الناریة المسخنة و هی متقدمة علی الفاعلیة بالمعنی الاول اعنی الاضافة التی بین النار و بین منفعلها المتاخرة عنهما و هذه المذکورات من العلم والقدرة والفاعلیة بالمعنی الاول اعنی بما هی اضافة بین الشیئین متأخرة عنهما لیست من الصفات الکمالیة له تعالی کیف والا یلزم ان یکون لغیر ذاته تعالی فی کماله الذی هو عین ذاته مدخلیة وهو مستلزم لمدخلیة غیره فی ذاته لان مدخلیة غیره فی کماله الذی هو عین ذاته مستلزم لمدخلیة غیره فی ذاته وهوضروری البطلان واضح الاستحالة بل هی ای هذه المذکورات بالمعنی الثانی اعنی بمعنی مبدء تلك الاضافات کمال له تعالی وتکون عین ذاته فعلمه تعالی وقدرته وفاعلیته و علیته و هکذا ما یکون من هذا القبیل بمعنی ما هو مبدء العالمیة والقادریة والفاعلیة ونحوها لایحتاج الی تحقق معلوم ومقدور ومنفعل لانها لیست نفس الاضافة بل هی مبدئها الذی به تتحقق الاضافة فالمعلوم تبع للعلم والمقدور للقدرة والمفعول للفاعل لا العلم تبع للمعلوم والقدرة للمقدور وهکذا

» **قوله** - اما سمعت منا - غرضه من هذه العبارة تنظیرعلمه الذاتی الکمالی فی عدم احتیاجه الی المعلوم الی العلم الفعلی بمعنی کون فعله الذی هو الاضافة الاشراقیة والوجود المنبسط عین علمه الذی لایستدعی متعلقاً بل به یتحقق المتعلق و وجه عدم الحاجة الی المتعلق فی العلم الفعلی هوما تقدم فی قوله (وجودها بما هوالعلم سبق) (کما بما انضاف الیها قد لحق) و قد عرفت شرحه و من ان الوجود المنبسط بما هومضاف الیه سبحانه علم و بما هو مضاف الی المهیات معلوم کما انه بما هومضاف الیه تعالی ایجاد وقدرة ای فی مقام الفعل و بما هو مضاف

الى المهيات وجود فالعلم والمعلوم والايجاد والوجود والقدرة والمقدور كلها شيء واحد بالحقيقة والتفاوت بحسب تفاوت الاضافة والاعتبار (فان قلت) ما صورته فى المقيس عليه صحيح حيث ان التفاوت بحسب تفاوت الاضافة صار منشاء لصحة انتزاع المفاهيم المختلفة وهو انتزاع مفهوم العلم والمعلوم ونظائرهما عن منشأ واحد لكن كيف يتصور ذلك فى العلم الكمالى الذاتى الازلى مع كون المعلوم فيما لايزال مع ان العلم من الصفات الحقيقية التى لها اضافة الى الخارج (قلت) صحة انتزاع العلم عن مرتبة ذاته مع ان المعلوم فيما لايزال موجودية المعلوم بنفس وجوده المتعال العارى عن كل حد وانما لاتناهيه فى الوجود وعدم انتهائه الى حد محدود صار منشأ لصحة انتزاع مفهوم العلم عن ذاته وفى مرتبة ذاته و بعبارة اخرى موجودية الاشياء بنفس وجوده تعالى فى الازل بنحو اعلى مصحح علمه بالاشياء فى الازل فعلمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته فى الازل ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هو بعلمه بنفس ذاته الذى لا يشذعنه وجود ولاينسلب عنه معنى ومفهوم وعلمه بنفس ذاته ايضا نفس ذاته فهوفى مرتبة ذاته عالم ومعلوم وعلم بما سواه (فان قلت) فعلى هذا فمرجع علمه بما سواه فى الازل هوالالتزام بوجود ما سواه فى الازل غاية الامر بوجوده تعالى لا بوجود يخص بما سواه وهو خلف لكون المعلوم فيما لايزال (قلت) تحقق ما سواه بوجوده فى الازل ليس تحقق ما سواه فى الازل وذلك لان ما سواه انسحب عليه حكم وجوده فى الازل من غير ان يصير وجوده تعالى وجوداً لما سواه بل يكون وجوده لما سواه مرآتاً ومظهراً فى الازل كما تقدم من ان المرآتية تدور بين وجوده تعالى للاشياء ووجود الاشياء له تعالى وقد حكينا سابقا ما قيل فى هذا المعنى

من قول الشاعر

اعیان همه آئینه حق جلوه گراست | یا ذات حق آئینه اعیان صوراست
در نزد محقق که حدید النظراست | هریك زین دو آئینه آن دگراست

ومراده من کون الذات الحق مرآتاً للاشیاء هوما ذکرناه من کون وجوده تعالی مظهراً لها اذ فرق بین کون وجوده مظهراً او مجلی لمهیة من الماهیات و بین کونه وجوداً لها لان وجود کل مهیة هوما یختص بها و یمیزها عن غیرها وموجودیة المهیة بوجوده تعالی فی الازل انما هو بکون وجوده تعالی مرآتاً و مجلی لها من غیر ان یتمیز عن مهیة اخری ففی تلك الحضرة لاسماء ولا ارض ولا انسان ولاغیره بل لیس الا وجوده تعالی الذی به یظهر جمیع الاشیاء له تعالی لکونه وجوداً لها علی نحو اعلی والبساطة والجمع (فان قلت) اذا کانت الموجودیة مسلوبة عن الاشیاء فی الازل فلیس معنی لموجودیتها بوجوده تعالی فی الازل الاکون وجوده تعالی وجوداً لها بالقوة نظیروجود الانسان فی المراتب المتقدمة علی وجوده من العلقة والمضغة وغیرهما (قلت) حاشا عن ذلك لان کون الشیء موجوداً بالقوة انما هوبسلب رتبة الفعلیة عنه فالنطفة انسان بالقوة بمعنی انها لیست انساناً بالفعل لکن موجودیة الاشیاء بوجوده تعالی لیست بمعنی کونها فی تلك الحضرة بالقوة مسلوبا عنها الفعلیة فانها ثابتة فی تلك الحضرة بالفعل علی وجه اتم و اعلی من ثبوتها بوجوداتها الخاصة ومعنی کون الشیء بالقوة هوان لایکون موجوداً بوجوده الخاص به ولابوجود ماهوتمامه وکماله بالفعل فلوکان موجودا بوجوده الخاص به او بوجود ماهوتمامه وکماله فلایکون بالقوة نعم ربمایطلق علی الثانی

كونه بالقوة لكن لابمعنى المقابل للفعل بل بمعنى المقابل لكونه موجوداً بوجوده الخاص به

» قوله - كقول الرضا ع له معنى الربوبية - قيل فى معنى ان له الربوبية اذلامربوب وجوه (الاول) انله تعالى خصوصية بتلك الخصوصية علة لما سواه لا بمعنى انه تعالى ذات له تلك الخصوصية بل هو تعالى نفس تلك الخصوصية حيث انك قد عرفت مراراً ان فاعليته تعالى للاشياء بنفس ذاته لانه تعالى شيء ثبت له الفاعلية (الثانى) ان له معنى الربوبية فى عالم الاسماء ومقام الواحدية حيث ان تعينه تعالى باعتبار صفة من صفاته المعبرعنه بالاسم ملزوم لمهية من الماهيات المعبر عنها بالاعيان الثابتة فى تلك المرتبة ولم يوجد الموجودات المتشتتة الوجود اللايزالية بعد فى تلك المرتبة فله معنى الربوبية اى فى مقام الواحدية اذ لامربوب اى لاتكون الموجودات اللا يزالية فى ذاك المقام (الثالث) ان له معنى الربوبية فى مقام الفيض المقدس واظهار ما فى مقام الفيض الاقدس وعالم العلم من الاعيان الثابتة فى عالم العين على طبق ما فى العلم لما عرفت غيرمرة ان فيضه المقدس اعنى به الوجود المنبسط بما هومضاف اليه تعالى ايجاد وربوبية ومتقدم وبما هومضاف الى الاشياء وجود ومربوب ومتأخر وتكون ربوبيته فى مرتبة لم يكن معها المربوب و يصدق ان له معنى الربوبية اذ لا مربوب والمراد بالمعنى هو المقصود كما ان كلمة الحقيقة فى الفقرة الثانية ايضا بمعنى المقصود و لعل قوله (ع) وله حقيقة الالهية اذ لا ما لوه اعادة لمعنى الفقرة الاولى بعبارة اخرى اذ الالهية والربوبية بمعنى واحد (الرابع) وجد انه تعالى فى مقام الاحدية النحوالاعلى من كل شيء على ما هومورد البحث فى المقام من مسئلة الكثرة فى الوحدة

وحيث ان الحديث النورى كان محتملا للمعانى الثلاثة ولا يكون متعيناً فى معنى الاخير عبر فى مقام الاستشهاد به للمعنى الاخير المبحوث عنه فى المقام بالتأييد لابالدليل ، والقول الشريف قطعة من الحديث النورى المروى فى توحيد الصدوق عليه الرحمة وفيه قال عليه السلام له معنى الربوبية اذ لامربوب ؛ وحقيقة الالهية اذ لامالوه ، ومعنى العالم ولامعلوم : ومعنى الخالق ولا مخلوق ، وتأويل السمع ولا مسموع : ليس منذ خلق استحق معنى الخالق : ولا باحداثه البرايا استفاد معنى البارئية : كيف ولا يغيبه منذ : ولاتدنيه قد : ولا يحجبه لعل : ولاتوقته متى : ولايشمله حين : ولا يقارنه مع ، انماتحدالادوات انفسها . وتشير الالة الى نظائرها وفى الاشياء توجد فعالها ؛ منعتها منذ القدمة : وحمتها قد الازلية الى آخرما قاله صلوات الله عليه ولابأس الى الاشارة ببعض معانى ما نقلناه وقد تقدم تفسير الفقرة الاولى والثانية

قوله عليه السلام و معنى العالم ولا معلوم - لان معلومية ذاته بذاته فى الازل مغن عما سواه لانه يعلم من ذاته جميع ما سواه كما تقدم

وقوله عليه السلام وتأويل السمع ولامسموع - انما قال وتاويل السمع ولم يقل مثل الكلمة الاولى ومعنى السميع ولا مسموع لعله اشارة الى دفع ايهام التجسم وان سمعه تعالى علمه الحضورى بجميع المسموعات بلاحاجة الى جارحة وقوله عليه السلام كيف ولايغيبه مذ اى كيف لايكون مستحقا لهذه الاسماء اعنى الرب والاله والخالق والسميع فى الازل والحال انه لا يصير مذ الذى هو لاول الزمان سببا لان يغيب عنه شيء فان الممكن اذا كان قبل ذلك المبدء او بعده يغيب هذا عنه والله تعالى جميع الاشياء مع ازمنتها حاضرة فى علمه فى الازل اوانه تعالى ليس لوجوده زمان حتى

یغیب عن غیره فیقال مذکان موجوداً کان کذا ومما ذکرنا.فی معنی انـه تعالی لایغیبه مذ یظهرمعنی قوله (ع) ولاتدنیه قد لانه تعالی لما لم یکن زمانیاً لاتدانیه کلمة قدالتی لتقریب الماضی الی الحال ویمکن ان یکون اشارة الی ان علمه تعالی لیس فیه شدة وضعف حتی تقربه کلمة قد التی للتحقیق الی العلم بحصول شیء

قولـه ﷺ ولا یحجبه لعل ـ و فی بعض النسخ ولا یرجیه ولعل المراد منه انه لاتحجبه کلمة لعل التی لترجی امرفی المستقبل ای لایخفی علیه الامور المستقبلة اولیس له شك فی امرحتی یمکن ان یقول لعل و علی نسخة ولایرجیه ای انه تعالی لایرتقب المستقبل ولاینتظرة وذلك لان الزمان لمکان کونه غیرقارالاجزاء بالذات فالماضی والمستقبل منه یبعدان الاشیاء والحال یقربها ولا تحـکم للزمان علی الواجب بالذات بل هو تعالی یغیب الزمان

قوله ﷺ ولاتوقته متی ولایشمله حین ـ المتی والحین کلاهما عبارة عن الزمان ولعل المراد بالاول هو المتی الخاص والعام و بالحین هوالزمان المطلق و معنی الاول انه لیس له وقت اول حتی یقال له متی وجدا وعلم اوقدرونحوذلك اولیس له وقت اصلا

قوله ﷺ ولا یقارنه مع ـ ای لیس معیته مع الاشیاء بالمقارنة وان کان مع کل شیء بالمعیة القومیة

قوله ﷺ انما تحد الادوات انفسها وتشیرالآلة الی نظائرها ـ الادوات والآلات عبارة عن الجوارح البدنیة والقوی الجسمانیة یعنی والله اعلم هذه الاعضاء والقوی انماتحد وتشیرالی جسمانی مثلها والمراد منها المشاعر سواءکان الادراك باتحاد المدرك مع المدرك اوبالسنخیـة و

لعل قوله (ع) تحد الادوات انفسها اشارة الى الاتحاد وقوله وتشير الآلة الى نظائرها الى السنخية

قوله ﷺ فى الاشياء توجد فعالها ـ اى فى الاشياء الممكنة توجد فعال تلك الادوات والآلات وآثارهما لافيه تعالى وكلمة فعال يمكن ان يكون جمعاً ويمكن ان يكون مصدر باب المفاعلة

قوله ﷺ منعتها منذ القدمة وحمتها قد الازلية وجنبتها لولا التكملة قرء كل واحد من قوله القدمة والازلية والتكملة بالنصب وحكى انه كذلك كان فى نسخة المكتوبة بخط الرضى (قده) و عليه فتكون كل من القدمة والازلية والتكملة مفعولا ثانياً لمقولة منعت وحمت وجنبت ومفعولها الاول هو الضمير المتصل بكل واحد من هذه الافعال وكلمة منذ وقد ولولا فاعل لها ويصير المعنى ح انه منعت منذ الادوات عن اطلاقها على القديم وحمت قد الادوات عن اطلاقها على الازلى وجنبت لولا الادوات عن اطلاقها على التكملة اى الكامل بالذات والحمى ايضا بمعنى المنع فيصير حاصل المعنى ان اطلاق لفظ منذ ـ وقد ـ ولولا ـ على الادوات والآلات تمنعهما عن كونهما ازلية قديمة كاملة فلاتكون الالات والادوات محدودة له سبحانه مشيرة اليه جل شانه اذ معانى منذ وقد و لولا حادثة ولحدوثها ونقصها بعيدة المناسبة عن الكامل المطلق القديم فى ذاته اما معنى منذ فلانه لابتداء الزمان ولاريب ان صحة التعبير عن الالة بقولك منذ وجدت الالة تنافى قدمها و (اما قد) فلانه لتقريب الماضى من الحال فقولك قد وجدت هذه الالة تحكم بقربها من الحال وعدم ازليتها

(واما لولا) فلان قولك فى الادوات المستحسنة ما احسنها لولا ان

فيها كـذا فيدل على نقص فيها فيبعدها عن الكمال المطلق ، و قرء ايضا برفع القدمة والازلية والتكملة على الفاعلية فتكون الضمائر المتصلة مفعولات اول - وقد - ومنذ - ولولا - مفعولات ثانية(١) ويكون المعنى ان قدم البارى عز شانه وازليته و كماله المطلق منعت الالات والادوات عن اطلاق لفظ - منذ - وقد - ولولاعليه - لانه تعالى قديم كامل - ومنذ وقد - لايطلقان الاعلى محدث - ولولا - لاتطلق الاعلى ناقص هذا واحتمل المحقق المجلسى قده فى شرح الحديث الشريف ان يكون المراد القدمة التقديرية اى لو كانت قديمة لمنعت عن اطلاق منذ عليها ولو كانت ازلية لمنعت ازليتها عن اطلاق قد عليها ولو كانت كاملة لمنعت تكملتها عن اطلاق لولاعليها لكنها تطلق عليها الالفاظ الثلثة فليست قديمة ولاازلية ولا كاملة

» **قوله قده** - على ان الفعل فى نظائر المقام منسلخ عن الزمان - المراد بنظائر المقام كلما يكون المسند اليه الفعل مجرداً عن الزمان كمبدء المبادى وجميع المجردات وانسلاخه عن الزمان لا بمعنى تجريده عنه على ما توهم بناء على ان يكون الزمان جزء من مدلول الفعل بل بمعنى ان الفعل موضوع لخصوصية مستلزمة لانفهام الزمان عنه اذا اطلق على الزمانيات فتكون دلالته على الزمان عند اطلاقه على الزمانيات بالالتزام العقلى لا بالدلالة التضمنية الوضعية وتوضيح ذلك باب بسط من هـذا موكول الى ما حققناه فى الاصول

» **قوله** - او للاشياء اكوان سابقـة - اى للماهيات وجودات

(١) هكذا فى شرح ابن ميثم وهو كلام لا يخلو عن القصور و يحتمل ان تكون النسخة مغلوطة فالاولى ان يقال قدم البارى يمنع عن كونه تعالى محدودة بالآلات لحدوث الآلات لمكان صحة اطلاق منذ وقد عليها و نقصانها لمكان صحة اطلاق لولا عليها فالحادث لا يعقل ان يكون حداً للقديم

سابقة على وجودها الخاص بها و هذه الوجودات السابقة مترتبة طولية لامكان صفائها وصقالتها تنتقش فيها الماهيات لامرة بل مرات فالانسان الموجود بوجوده الخاص ينتقش فی عالم المثل المعلقة مثلا فيوجد تارة بوجوده الخاص واخرى بالوجود المثالی المعلق وثالثة يوجد فی عالم النفوس الكلية مرتين مرة من ناحية انتقاشه من حيث هوموجودبوجوده الخاص واخرى من حيث هوموجود فی عالم المثل المعلقة ورابعة توجد فی عالم ارباب الانواع ثلاث مرات مرة من حيث هو موجود بوجوده الخاص واخرى من حيث هوموجود فی عالم الخيال المنفصل اعنی عالم المثال وثالثة من حيث كونه موجوداً فی عالم النفس الكلی و خامسة فی عالم العقل المتصل بعالم العقول المتكافئة اربع مرات وهكذا حتی ينتهی الی وجود الواجب جل شانه الذی هوكل الوجود وبوجوده يوجدكل موجود على ما مرفی قضية بسيط الحقيقةكل الاشياء فالوجودات المترتبة الطولية لصفائها وصقالتهاتكون كمرائی متحاذية واذا ارتسمت صوراشياء متعددة فی مرآت متحاذية لمرات اخرى محاذية لتلك الاشياء ترتسم الصور فی المرات الثانية مرتين مرة من ناحية محاذاتها لنفس تلك الاشياء واخرى لمحاذاتها للمرآة الاولى المحاذية لها فترتسم المرآت الاولى مع ما فيها من الصور فی المرآت الثانية واذا كانت مرآت ثالثة محاذية لنفس الاشياء وللمرآت الاولى والثانية ترتسم صور الاشياء فيها ثلاث مرات مرة من ناحية محاذاتها لنفس الاشياء واخرى لمحاذاتها مع المرآت الاولى وثالثة لمحاذاتها للمرآت الثانية وهكذا كلماكثرت المرائی المتحازية للاشياء نفسها ولمرائيهاكثرارتسام صور الاشياء فيها فظهران المراد بالاشياء فی هذه العبارة والنقوش فی قوله و نقوش العالم

هوالمهيات وانما يعبر عن الماهيات بالاشياء مع ان الشيئية تساوق الوجود لان الشيء يقال تارة على المشيء نفسه وهو بهذا المعنى هو الوجود واخرى على المشيء وجوده وهو المهية فالمهية ايضاً شيء لكن بالاطلاق الثانی كما انها موجود كك ای يقال ويحمل عليها الموجود وعلى وجودها ايضا يحمل الموجود لكن بالاطلاقين

» **قوله** - فذا مراتب حال عاملها وصاحبها بيان علمه - ای كلمة ذا مراتب حال عاملها قوله بيان و صاحبها قوله علمه والمعنى انكشاف الاشياء له تعالى مراتب متعددة يظهر علمه فی حال كونه ذا مراتب وتلك المراتب ستة - خمسة منها متفق فيها وهی (١) العناية و(٢) القلم و(٣) اللوح و(٤) القضاء و(٥) القدر و واحدة مختلفة فيها انكرها صدر المتألهين ولكنها عند المصنف مرضی وهی مرتبة القدر العينی المعبر عنها بسجل الكون ای دفتر الوجود العينی ولعل تسميتها بسجل الكون اقتباس من القرآن الكريم (يوم نطوی السماء كطی السجل للكتب)

ص١٧١ **قوله** - مشتملا على كل الخيرات - قد مر فی الحواشی السابقة انه يعتبر فی كل ممكن موجود اعتبارات ثلاث (١) وجوده الذی هو جهة خيريته ونوريته (٢) وحد وجوده الذی هو عبارة عن عدم وجدانه لوجود آخر يكافؤه اووجود فوقه فی المرتبة حيث ان كل وجود دان فاقد لمرتبة الاعلى منه وكل وجود عال واجد لمرتبة ما دونه كما هو الحكم فی العلة والمعلول حيث ان العلة واجدة لتمام مراتب معلولها ولا يكون المعلول واجداً لجميع مراتب علته وان شئت فقل ان العلة مرتبة الشديدة من المعلول فذات وجود المعلول ملغاة عنه حده الذی هو ضعفه الذی يرجع الى الامر العدمی تتحقق فی العلة وان لم يكن ضعفه فيها (٣) و ما

ينتزع من حد وجوده الذى هو عبارة عن المهية التى هى امر عدمى فالمراد باشتمال الوجود البسيط على كل الخيرات هو اشتماله على جهة الوجود من كل موجود وان كان مسلوباً عنه ما يرجع الى حده اوالى مهيته

« **قوله** - وهى عند المشائين صور مرتسمة فى ذاته - المشائون اثبتوا العلم العنائى للحق تعالى شأنه و وافقهم فى ذلك ارباب الحكمة المتعالية اعنى صدر المتألهين قده واتباعه وان اختلفوا معهم حيث انه عند المشائين عبارة عن الصور المرتسمة فى الصقع الربوبى وعند ارباب الحكمة المتعالية ومنهم المصنف قده عبارة عن نفس ذاته تعالى الذى عرفت انه عين علمه بذاته و بالعلم بذاته يعلم جميع ما عداه علماً اجمالياً فى عين الكشف التفصيلى فالفرق بين المذهبين هو زيادة العلم العنائى عند المشاء و عينيته عند المصنف واحزابه و اما الاشراقيون فهم منكرون للعلم العنائى حيث انهم لايقولون بالصور المرتسمة و ان علمه بذاته علم اجمالى فقط بما عداه لا جهة كشف تفصيلى فيه اصلا فهم لايقولون بالعلم العنائى

« **قوله** - و فعلياً اى منشأ لذلك النظام - اتى بكلمة اى التفسيرية للاحتراز عن العلم الفعلى بمعنى كونه فى مرتبة الفعل اعنى به الوجود المنبسط الذى قد عرفت انه فعله و انه عين علمه فى مرتبة فعله فالعلم العنائى عند المصنف قده تبعاً لصدر المتألهين قده هو علمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته علما مقدساً عن شوب الامكان والتركيب و هو وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الامكان على نظام اتم مؤديا الى وجودها فى الخارج مطابقا له اتم تأدية قال المصنف فى حاشيته على الاسفار العناية هى العلم السابق التفصيلى الفعلى بالنظام

الاحسن والعلم الفعلى بالنظام الاحسن ما يكون علة له وهذه صادقة على ذلك العلم الذاتى

» قوله ـ اشارة الى انه لايمكن نظام اشرف من هذا النظام ـ وقد اوضح الغزالى فى كتاب التوكل من الاحياء اشرفية هذا النظام المشاهد ببيان آخر او فى لابأس بنقله بطوله لما فيه من الحسن والبهاء قال لوخلق الله سبحانه الخلق على عقل اعقلهم و علم اعلمهم وخلق لهم من العلم ماتحتمله نفوسهم وافاض عليهم من الحكمة مالامنتهى لوصفها ثم زاد مثل عدد جميعهم علماً وحكمة وعقلا ثم كشف لهم عن عواقب الامور واطلعهم على اسرار الملكوت وعرفهم دقائق اللطف و خفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضر ثم امرهم ان يدبروا الملك والملكوت بما اعطوا من العلوم والحكم : لما اقتضى تدبير جميعهم مع التعاون والتظاهر عليه . ان يزاد فيما دبر الله سبحانه الخلق به فى الدنيا او الآخرة جناح بعوضة ولا ان ينقص لها جناح بعوضة ولا ان يرفع منها ذرة ولا ان يخفض منها ذرة ولا ان يدفع مرض اوعيب اونقص اوفقر اوضر عمن بلى به ولا ان يزال صحة اوكمال اوغنى اونفع عمن انعم الله تعالى به عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والارض ان رجعوا فيها البصر وطولوا فيها النظر ماراوا فيها من تفاوت ولافطور وكل ما قسم الله تعالى بين عباده من رزق واجل وسرور وحزن وعجز وقدرة فكله عدل محض لاجور فيه وحق صرف لاظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغى وكما ينبغى وبالقدر الذى ينبغى وليس فى الامكان اصلا احسن منه ولا اتم ولا اكمل (اقول) كيف ولو كان ولم يعلمه سبحانه لكان جهلا يناقض العلم اوانه علمه ولكنه لم يكن قادراً عليه لكان

عجزاً يناقض القدرة او انــه ادخره مع القدرة والعلم ولم يتفضل بفعله لكان بخلا يناقض الجود وظلماً يناقض العدل اذ عدله سبحانه يقتضى ان يعطى كل شىء خلقه فحيث انه عالم بالاصلح بكل شىء : قادرعلى ايجاده على الوجه الاصلح الاتم الذى يعلم به : جواد لاادخارفى فيضه ولاامساك فى فضله فيكون كلما فى الوجود منه على الوجه الاكمل الاحسن الذى لا اكمل منه ولنعم ما قال الشيخ الشبسترى

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست

» **قوله** ـ وهو العقل الاول قلم ـ اذ القلم عبارة عما يكون واسطة فى اضافة مــا فى سر المكنون من مبدء مفيضه وظهوره فى عالم الشهادة و النشر على اللوح والقرطاس والعقل الاول لافاضة صور المصورات من مبدء الفيض ونقشها فى قوابلها على وجه التجدد والتقضى كذلك

» **قوله** - وبوجه كل العقول ـ يعنى العقول المترتبة الطولية كلها اقلام وعليه فالعقل الاول يكون هو القلم الاعلى وهذا الوجـه الذى به يكون كل العقول اقلاماً هو الترتب الطولى بينها المستلزم لوجدان كل عال منها جميع فعليات مادونه بوجه البساطة والوحدة وكون كل سافل منها مقام نشر العقل المتقدم عليه فيكون الترتب الطولى بينها مؤدياً الى الوحدة بجامعية كل ما فوق فعليات ما دونه على نحو اللف وواجدية كل ما دون كمالات ما فوقه بنحو النشر وانما التفاوت بينها بنحوى اللف والنشر

» **قوله** ـ و صور قامت به اى بالقلم ـ يعنى ان المثل الافلاطونية والعقول المتكافئة العرضية عالــم القضاء الحتمى ولكنه قضاء تفصيلى كما ان العقول المترتبة الطولية التى هى القلم قضاء اجمالى قال

المصنف فى حاشيته على الاسفار القضاء هو العلم الكلى المحيط الذى بعد مرتبة الذات وهو على ضربين (١) قضاء اجمالى وهو الصور القائمة بالقلم اعنى العقل الاول بل مجموع العقول الطولية لان الترتيب يؤدى الى الوحدة و(٢) قضاء تفصيلى اوّلى وهو الصورة القائمة بالعقول التفصيلية اعنى الطبقة المتكافئة وتفصيلى ثانوى وهو الصور الفائضة على النفوس الكلية من جهتها العقلية المسماة باللوح المحفوظ وبامّ الكتاب

ص١٧٢ **قوله** - نفس سماء كلية - اعلم ان المحققين ذهبوا الى ان للسماء نفسين (١) كلى تدرك الكليات والمجردات و هى فى السماء كالنفس المجرد المدرك للمعقولات فى الانسان وهى المعبر عنها باللوح المحفوظ و (٢) نفس جزئى تدرك الجزئيات وهى فيها كخيالنا والحس المشترك منا ويعبر عنها بلوح المحو والاثبات وكونها لوحاً كالنفس الكلية لاجل قبولهما الصور الفائضة عليهما مما فوقهما والتعبير عنها بالمحو والاثبات وعن النفس الكلية باللوح المحفوظ لاجل تغير ما فيها لاجل كونها صوراً جزئية وانحفاظ ما فى النفس الكلية عن التغير لاجل تجردها وكليتها

» **قوله** - فان القدر على وزان القضاء - قال المصنف (قده) فى حاشيته على الاسفار والقدر على ضربين علمى وهو الصور القائمة بالنفوس المنطبعة الفلكية والاشباح المثالية وعينى وهو بالحقيقة صور مرتبة سجل الوجود وقال صدر المتألهين (قده) القدر عبارة عن وجود صور الموجودات فى عالم النفسى السماوى على الوجه الجزئى مطابقة لما فى موادها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء

» **قوله** - وتلك الصور عند المشائين - قال (قده) فی حاشية الاسفار وهی ای هذه الصور عند المشائين علی سبيل الانطباع واما عند الاشراقيين فعلی سبيل المظهرية لكون الصور القدرية عندهم مثل معلقة قائمة بذواتها

» **قوله** - وسجل الكون - ای دفتر الوجود الكونی هو القدر العينی وهو اعنی عالم الوجود الكيانی مرتبة الاخيرة من مراتب علمه تعالی وهی القدر العينی باصطلاح بعض وقد اختلف كلمات صدر المتالهين فيه فاثبته من مراتب العلم فی كتاب المبدء والمعاد و انكره فی الاسفار وشنع علی القائل به غاية التشنيع قال (قده) واما وجود هذه الاكوان المادية فی موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله تعالی وما ننزله الا بقدر معلوم ای بواسطة صورها القدرية المعلومة لاجل ارتسامها فی القوی الادراكية فهل هی ايضاً من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجوداً ادراكياً كما اقمنا عليه ومرت الاشارة اليه فما اسخف قول من حكم بان تلك الصور الجزئية فی موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالی و تسمی المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكانه سهی ونسی ما قرئه فی الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة و هذه الصورة مغمورة فی المادة مشوبة بالاعدام والظلمات فهی متبدل الذوات فی كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان موجهاً فلابد فی ادراكها من وجود صور اخری متعلقة بها ضرباً من التعلق الاتحادی انتهی كلامه (اقول) وكانه (قده) نسی ما صرده شيخ طائفة الاشراق من كون صحائف الخارج باعيانها صفحة علمه تعالی و كون علمه تعالی بالموجودات العينية حضورياً بمعنی كون حضور الاشياء

بانفسها لديه تعالى حضوراً ربطياً معلولياً ملاك علمه تعالى بـه و هـذا كعلمنا بصورنا الذهنية حيث انه ليس بتوسط صور اخرى بل نفس حضورها لدى النفس علم النفس بها فهى علم ومعلوم ولذا قيل ان المعلوم بالذات هو العلم ومن المعلوم ان تلك الصور لو تنزلت عن مقامها الشامخ النفسانى وتحققت فى الخارج وصارت عينياً لم تخرج عن كونها علماً اذ العلم اى كونها علماً ذاتى لها اى نفس ذاتها العلم فاذا تحققت فى الخارج ويكون تحققها فيه بقوة النفس حتى ينشائها خارجاً كما قيل العارف يخلق بهمته مـا يشاء لايخرج عن ذاتها التى هى عبارة عن العلم و صحائف الخارج بالنسبة اليه تعالى من هذا القبيل : فلا غرو فى اطلاق العلم على الذوات الخارجية والمواد الهيولانية الظلمانيـة ولا ينافى ذلك شوبها بالاعدام والظلمات وكونها متبدل الذوات وليس لمعلوميتها له تعالى صور اخرى متعلقة بها ضرباً من التعلق مطابقة لها الاعلى طريقة المشائين التى ثبت قدحها بل وزان معلوميتها نفس حضورها عنده كصور العلمية فينا نعم نفس ذاته تعالى شأنه فى مرتبة ذاته بنفس ذاته علم بهذه الموجودات علماً اجمالياً فقط عند الاشراقى واجمالا فى عين الكشف التفصيلى عنده (قده) هذا وقال المصنف (قده) فى حاشية الكتاب فى الرد عليه والجواب ان وجوده للمادة لايغنيه عن الحق المحيط والتباعد والتمادى المذكوران لا يخرجانه عن حضورها بحسب وجوده انتهى (اقول) ولعله يرجع الى ما ذكرناه

« **قوله** - ولكن مأخوذة بالنسبة الى المبادى طولا - وتكون بهذه النسبة من عالم الدهر اذ الدهر عنده نسبة المتغير الى الثابت كما مر مراراً وقيل ان مراده (قدس سره) ان جميع الماديات والزمانيات

بالقياس الى احاطة علم الله سبحانه اليها علماً حضورياً قضاء عينى واذا كان اطلاق القضاء على الصور العينية فى لسان المحقق الداماد جارياً مع كون عالم القضاء كما عرفت ابسط واشرف واقدم فلا غرو فى اطلاق القدر عليها ولا مؤاخذة فى اطلاقه سيما بهذه المؤاخذة الشديدة

» **قوله** – وهذا عين المشية والشعور – القدرة كما فسرها فى الشواهد الربوبية هى الافاضة مع العلم والمشية قال (قده) وقدرته تعالى افاضة الاشياء عنه بمشيته التى لا تزيد على ذاته وهى العناية الازلية التى هى علمه الذى لايزيد على ذاته

» **قوله** – و قد عرفوا القدرة بصحة الفعل والترك – اعلم ان للقدرة تعريفين مشهورين (احدهما) للمتكلمين وهو ان القدرة هى صحة صدور الفعل ولاصدوره والمراد من الصحة هى الامكان والجواز العقلى ومرجعه الى الامكان الذاتى فمعنى صحة الفعل والترك هو ان كل واحد من طرفى الفعل والترك بالقياس الى ذات الفاعل ممكن بالامكان الذاتى بحيث انه فى ذاته مع قطع النظر عما هو خارج عن ذاته يمكن بالامكان الذاتى ويجوز بالتجويز العقلى ان يصدر منه الفعل وان لايصدر وان كان بالنظر الى ما هو خارج عن ذاته مثل ارادته الزائدة عن ذاته و نحوها مما يجب صدوره اويمتنع صدوره ولكن هذا الوجوب والامتناع الطارى بملاحظة ما هو خارج عن ذات الفاعل لا ينافى الامكان الذاتى بالنظر الى ذاته كما فى كل ممكن ذاتى حيث ان وجوده محفوف بوجوبين لكن احتفافه بهما لاينافى امكانه فان الامكان حكم له بالنظر ذاته والوجوب سواء كان السابق على وجوده او اللاحق عنه حكم له بالنظر الى غيره وقد مر فى مباحث الامكان اجتماع الامكان الذاتى مع الوجوب والامتناع الغيريين

بل الممكن لايخلوعن احدهما ابداً حيث انـه اما موجود اومعدوم وفى حال وجوده محفوف بوجوبين وفىحال عدمه محفوف بامتناعين ولايخفى ان القدرة بهذا المعنى انما يتصور فيمن كان فعله الصادر عنه متوقفا على امور خارجة عن ذاته من العلم والارادة الزائدتين على ذاته واما بالنظر الى فاعل يكون علمه وارادته وكلما يتوقف عليه فعله نفس ذاته فهومن حيث نفس ذاته الذى عين العلم والارادة مما لايصح امكان فعله و تركه لان ذاته مع قطع النظر عما عداه بمنزلة ذات الفاعل الذى يكون علمه وارادته زائدتين على ذاته ويلاحظ فعله بالنسبة الى ذاته فى حال علمه وارادته فكما ان الفاعل منا اذا لوحظ مع علمه وارادته للفعل لا يكون نسبة فعله اليه بالامكان بل يكون فعله مع ارادته واجبا وتركه مع ارادة فعله ممتنعاً وان كان بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن ارادته ممكناً كذلك فى الفاعل الذى علمه وارادته عين ذاته اذا نظر الى ذاته الذى عين العلم والارادة يكون صدور الفعل عنه واجباً وتركه ممتنعاً لكن وجوب صدوره كك لايستلزم ان يكون ذاك الفاعل الذى ذاته عين العلم والارادة فاعلا بالايجاب لان الفاعل بالايجاب ما لم يكن فعله بالارادة و اذا كان فعله مقارناً للعلم والمشية فيخرج عن كونه فاعلا بالايجاب سواء كان علمه وارادته عين ذاته كما فى الواجب او زائداً عليه كما فى الممكن وبما ذكر يظهر تفسير الثانى للقدرة وهو تفسير الحكماء من ان القدرة كون الفاعل فى ذاته ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل سواء كانت مشيته زائدة على ذاته كما فى الممكن او كانت عين ذاته كما فى الواجب وسواء كان على سبيل الدوام شاء وفعل اولم يشاء ولم يفعل اوشاء فى وقت وفعل فيه ولم يشاء فى وقت ولم يفعل فيه كما فى الواجب ايضاً على رأى المتكلمين

وليس من شرط القدرة عندهم تفكيك الفعل عن الفاعل ولاتعلقها بالطرفين فى وقتين ولايكون المعتبر فيها عندهم دوام الفعل او دوام الترك بل هى بهذا المعنى يعم الجميع فى مقابل الفاعل بالايجاب الذى لايكون تاثيره فى فعله مع العلم والمشية كتأثير النار فى الاحراق مثلا: قال الشيخ فى الهيات الشفاء . اما القدرة فانها يظن انها لاتكون موجودة الا لمن من شأنه ان يفعل ومن شأنه ان لايفعل فان كان من شانه ان يفعل فقط فلايرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذى يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس قدرة ولاقوة (بهذا المعنى) وان كان يفعل بارادة الا انه دائم الارادة لايتغير ارادته فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة الذى يوثرون هؤلاء ان يحددوها به موجود هيهنا وذلك لان هـذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لايفعل اذا لم يشاء وكلا هذين شرطيان اى انه اذا شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وانما هما داخلان فى تحديد القدرة على مـا هو شرطيتان وليس من صدق الشرطى ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه اوصدق حملى فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشاء لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه لايشاء وقتاً ما واذا كذب انه لايشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشاء لم يفعل فان هذا يقتضى انه لوكان لايشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل واذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اى اذا فعل فعل من حيث هوقادر فيصح انه اذا لم يشاء لم يفعل و اذا لم يفعل لم يشاء وليس فى هذا انه يلزم ان لايشاء وقتاً ما وهذا بين لمن عرف المنطق انتهى

ص١٧٣ **قوله** - كما قلنا - اى فى قولنا لايلزمنها حدوث مـا انفعل واشرنـا الى تعريف القدرة وانها عبارة عن كون الفاعل بحيث ان

شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لان هذا التعريف هو الذى يجامع مع عدم حدوث المقدور بخلاف التعريف المرضى عند المتكلمين حيث انه يعتبر فى القدرة عليه انفكاك متعلقها وقتاً ما عن الذات وقد اعتبر بعضهم امكان الترك امكانا ذاتياً وبعضهم امكانه امكانا وقوعياً

« **قوله** - ويلزمه المشية - هذا اعتذار عن ترك ذكر المشية فيما يعتبر فى القدرة وهو العلم والمشية والاقتصار على ذكر العلم فقط و بيان الاعتذار على ما افاده فى الحاشية امران (احدهما) ان ذكر اعتبار العلم فى القدرة يغنى عن اعتبار المشية فيها وذلك فى خصوص قدرة الواجب حيث ان علمه تعالى ارادته وكلاهما عين ذاته الاحدية فلايحتاج مع اعتبار العلم فى قدرته اعتبار مشيته تعالى ايضاً لان مشيته تعالى يلازم علمه اعنى مفهوماً لاتحادهما مصداقا و(ثانيهما) ان اعتبار المشية فى القدرة مطلقا ولوفى غير الواجب قد ذكر فى مبحث القوة والفعل حيث قال (قده)

للقدرة انم قوة فعلية ان قارنت بالعلم والمشية

« **قوله** - يعطى عمومها عموم الجعل - هذا البرهان مركب من مقدمتين (احديهما) ان ملاك المجعولية عام فى جميع الممكنات فيعمها الجعل لعموم ملاكه و(الثانية) ان المؤثر فى الوجود ليس الا الله سبحانه وتعالى ولاجاعل الا اياه اما المقدمة الاولى فطريق اثباتها هو ان ملاك المجعولية هو الامكان حيث ان الممكن لامكانه يحتاج الى الجاعل وان علة احتياجه الى العلة هو امكانه حسبما تقدم فى مبحث الامكان و اما المقدمة الثانية فلما اشار اليه المصنف (قده) فى العبارة و حاصله ان غير الواجب اما ممكن اوممتنع والممكن اما موجود اومعدوم

لاسبیل الی توهم جاعلیة الممتنع او ممکن المعدوم لان المعدوم لاشیء محض فکیف یمکن ان یتوهم ان یکون مشیء الشیء ومعطی وجوده و اما الممکن الموجود فهو لایخلوا عن ملابسة القوة من الامکان الذاتی فی جمیعه والاستعدادی فی بعض اقسامه والامکان سواء کان ذاتیاً او استعدادیاً عبارة عن اللااقتضاء بالنسبة الی شیء والعدم لایصلح ان یکون مفید الوجود وبعبارة اوضح ما لایخلو ذاتـه عن شوب العدم لایصلح ان یکون مفید الوجود والا لزم ان یکون للعدم شرکة فی افادة الوجود فمفیده یجب ان یکون بریئاً عن ملابسة القوة و عریاً عن شوب العدم و هو الواجب الوجود جل شأنه

» **قوله** - و ثانیها قولنا ان علم الاول تعالی شانـه - هـذا البرهان ایضا مرکب من مقدمتین (اولیهما) ان علم الاول تعالی شانـه فعلی والمراد بالعلم الفعلی هوماتقدم من العلم المتقدم علی المعلوم الذی هو علة للمعلوم کالعلم بالسقوط من المرتفع الذی یکون علة للسقوط (والثانیة) ان علمه تعالی ذاتی ای نفس ذاته الذی هوبذاته علـة لما عداه ولا یکون علیته بحیثیة زائدة علی ذاته فیکون نفس ذاته الذی هو عین العلم بما عـداه علـة لما عداه فتکون المعلولیة عامة لجمیع ما عداه اذ المعلومیة عامة بالنسبة الیه و تـکون معلولیة عموم ما عداه عین معلومیته و معلومیته عین معلولیته کما ان علمه بما عداه عین علیته لما عداه حیث ان ذاته تعالی علم بما عداه وهوبنفس ذاته علة لما عداه

» **قوله** - ولا تتوهمن الجبرمن ذلك - ولعله اشارة الی ما یسرد من الخیام من شعره الخبیث

☆ میخوردن من حق زازل میدانست ☆ الخ

» قوله - لان علمه الفعلی - و هذا اشارة الی الجواب عن شعره السخيف الباطل ولعله اشارة الی ما افاده المحقق الطوسی فی جوابه بقوله (علم ازلی علة اشياء بودن الخ) ومراده ليس سلب علية العلم الازلی حتی ينافی مع فعليته بالمعنی المتقدم بل المقصود كون العلم الفعلی متعلقاً بالفعل الاختياری فلا محالة يجب ان يكون علة للفعل الاختياری وهل يعقل ان يصير علة الفعل الاختياری موجبا لسلب الاختيار عن الفاعل مع انه علة للفعل الاختياری وهل هذا الا تخلف المعلول عن علته

ص١٧٤ قوله - كيف انت وامثالك - هذا دليل ثان علی ثبوت الاختيار وحاصله ان كل فاعل بالارادة والاختيار يكون فی فعله مظهراً ومثالا لاختيار الحق فی فاعليته والظل علی وزان ذی الظل والرقيقة علی مثال الحقيقة والاثر علی صفة المؤثر فمظهر المختار يجب ان يكون مختاراً والا لايكون مظهراً له قال فی الحاشية وبهذا النظر لامضطر اذ الكل من صقع المختار الحقيقی والمظهر فان فی الظاهر قال والی ذلك اشرنا فی الامر بالتبصر وفی حاشية الهيدجی رحمة الله عليه ان الانسان اذا كان وجوده رشحا من رشحات وجوده تعالی وشأنا من شئونه و ربطا محضا يكون فعله وصفته ايضا كك فيكون فی الاضطرار اظهر فاين المفر من الاضطرار قال ولعله لذلك امر بالتبصر (اقول) ما افاده رحمة الله عليه مع كونه اجتهاداً فی مقابل النص حيث ان المصنف يصرح بوجه الامر بالتبصر فی الحاشية وغرضه من الامر به تثبيت الاختيار ان ما استنبطه (ره) لا يلائم المقام حيث انه مقام اثبات الاختيار فكون الامر بالتبصر لافادة تاكيد ثبوته اولی وانسب ثم الفرق بين الارادة والاختيار هو ان الاختيار

ايثار لاحد الطرفين وميل اليه والارادة هى القصد الى اصدار ما يؤثر و يميل اليه فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يميل اليه هذا فى الشاهد واما فى البارى عز اسمه فيشبه ان يكون كلاهما واحد كما فى سائر صفاته

» قوله - اذ لا وجود حقيقى للممكنات ـ المراد بالوجود الحقيقى هيهنا هو كون الوجود نفس ذات الممكن او ذاتيا له اى جزء من ذاته ولما لم يكن الوجود نفس ذات المهية الممكنة ولاجزء منها فلامحالة يكون امراً خارجاً عنها عارضاً فالممكن من حيث نفس ذاته ليس . بمعنى انه لايكون نفس الوجود ولاالوجود داخلا فى ذاته بل يكون موجوديته بالوجود العارض عليه وحيث كان الوجود عارضاً عليه فيكون فى وجوده معللا وهذا معنى انه من علته له الايس اى الوجود ونسبته من حيث نفسه الى المهية بالامكان والفقدان اى انه ليس نفس المهية ولا جزئها وبالنظر الى علته بالوجدان والوجوب فيكون وجودها من ناحية علة وجودها وحيث ان الايجاد متفرع على الوجود وذلك لوجهين

الاول ان ما لاوجود له ليس محض فلايصدر عنه الايجاد

والثانى ان الايجاد هو اعطاء الوجود وما لا وجود له فى نفسه كيف يكون موجداً مع ان الايجاد اثر الوجود وبعبارة اخرى الايجاد هو جعل الشيء ظلا بالجعل البسيط بمعنى جعل الظل اعنى جعل الوجود الظلى وواضح ان جعل الوجود الظلى متوقف على الوجود الاصيل حتى يكون الوجود الظلى ظلا له فما لايكون ذى ظل فى نفسه كيف يعقل ان يجعل ظله مع انه لاذى ظل (ح) وكيف يعقل وجود العكس من حيث انه عكس مع انه لا عاكس بعد ومعلوم ان العكس يتفرع على العاكس لكونه

اثره والاثر فرع المؤثروحيث ان الممكن وجوده ليس من نفسه فايجاده ايضاً ليس من نفسه

» قوله - لاحول ولا قـوة الابالله العلی العظيم - قيل معنی الحول الحركـة لكونها منشاء لتحول المتحرك من حال الی حال و معنی القوة الاستطاعة فمعنی لاحول ولاقوة الا بالله انه لاحركة ولا استطاعة لنا علی التصرف الابمشيتة الله تعالی والی هذا المعنی ينظرما فی الكافی عن علی بن الحسين زين العابدين عليهما السلام قال قال الله عز وجل يابن آدم بمشيتی كنت انت الذی تشاء و بقوتی اديّت الی فرايضی و بنعمتی قويت علی معصيتی جعلتك سميعاً بصيراً ، و قيل الحول القدرة فيكون عطف القوة عليه تفسيرياً : و قيل ان الحول مأخوذ من الحيلة قلبت واوه ياء لانكسار ما قبلها والمعنی لايوصل الی تدبير امر و تغيير حال الا بمشية الله سبحانه

» قوله - لكن هذا ليس قولا بالجبر - وذلك لان نفی الايجاد عن الممكن انما هوبالنظر الذی ينفی عنه الوجود ويراه اثراً وعكسا له تعالی واما بالنظر الی ان له وجود وان كان بالغيرفله ايجاد ايضا و ان كان بالغير

» قوله - ای طينة نفوسنا بقاء - الطينة الخلقة يقال طانه الله تعالی علی الخيرای جبّله عليه وهی ای الطينة بمعنی المفعول ای المخلوق قد تطلق علی البدن وقدتطلق علی الروح المتعلق بالبدن ووجه اطلاقها علی البدن من جهة ان للبدن طيناً كما قال سبحانه و تعالی انا خلقناكم من طين لازب وفی الطين ماء وتـراب من عالم الخلق والشهادة ووجـه اطلاقها علی الروح امران

الاول اتحاد الروح مع البدن بوجه لا سيما اذا كانت الروح جسمانية الحدوث روحانية البقاء

الثانی ان للنفس الناطقة ايضاً طين فيه ماء وتراب لكن مائه من ماء حيوة العلم وترابه من تراب الاخلاق من عالم الامروفی قوله (بقاء) اشارة الیان التخمیريكون بالملكات وبالاحوال الا انالاحوال لمكان كونها فی معرض الزوال لااعتناء بها وان تخميرالطينة الباقية بالملكات

ص ١٧٥ **قوله** - وتلك الملكة فينا - و هذا البرهان يلتئم من امور(الاول) ان تخميرالطينة الباقيةبالملكات الحميدة اوالرذيلة (الثانی) ان تلك الملكات تحصل من الحالات والحالات من الحركات البدنية او النفسية (الثالث) ان كل حالة نفسانية تحدث للنفس تكون نحو وجودها (ایالنفس) المتدرج فیتلك الحالات بناء علیاتحاد العاقلوالمعقول

ای برادر تو همیناندیشهٔ ما بقی جز استخوان و ریشهٔ

واذا فوض حركاتنا الينا ويكون حركاتنا مبادی تحقق ذواتنا و هو ياتنا لان حقائق ذواتنا ليست الا تلك الملكات بقاء : يكون تفويضاً لذواتنا الينا فی مرتبة البقاء وهو محال

» **قوله** - وحقايق ذواتنا وهوياتنا - الفرقبينالحقيقة والهوية بالاعتبار فالهوية عبارة عن الحقيقة الشخصية والحقيقة اعم منها

» **قوله** - قيل فی حد الانسان حيوان ناطق مائت - اعلم ان الموت علی قسمين اضطراریوهومعلوم واختياری وهوبمعنيين (احدهما) بلوغ النفس فی مرتبة القوة الی ان يتمكن من خلع البدن مدة ثم العود اليه بحسب اختلاف مراتب النفوس فی القوة فی ذلك من الخلع فیطرفة

عين الى الخلع فى مدة معتد بها وقد حكى عن بعضهم خلع البدن اسبوعاً اوشهراً اوشهرين و(ثانيهما) الوصول الى مرتبة الفناء على مايقول العارف الرومى عند تعداد المراتب الى ان يقول

پس عدم گردم عدم چون ارغنون　　　گويدم انا اليه راجعون

اذا عرفت ذلك فاعلم ان فى اخذ المائت فى تعريف الانسان وجوهاً

الاول ان يكون اشارة الى الموت الاختيارى بالمعنى الاخير اعنى الوصول الى مقام الفناء فالانسان الحقيقى والكامل من الانسان هو الواصل الى مقام الفناء وما عداه ليس بانسان بالحقيقة وانما هو شبيه الانسان (يا اشباه الرجال ولا رجال) و انما يسمى بالانسان على مذهب العامى

حد انسان بمذهب عامة　　　حيوانى است مستوى القامة

الثانى ان يكون قيداً احترازياً وفصلا مخرجاً للملك والافلاك عن حد الانسان لانها احياء ناطقات عندهم بناء على ان يكون النسبة بين الحيوان والناطق بالعموم من وجه باعمية الناطق عن الحيوان من حيث التحقق كما فى الملك والافلاك اذ لو لم يذكر المائت فى حد الانسان يشمل حده للملك والافلاك ايضاً

الثالث ان يكون اشارة الى استحكام ملكاته وتمامية تخمير ذاته بالملكات الحميدة العلمية والعملية والى هذا يشير المصنف (قده) فى قوله هذا ولعله ايضاً هو الظاهر من قول سيد العارفين عليه السلام يا اشباه الرجال ولا رجال

« قوله - و لهذا قال تعالى - اى ولا جل عدم الاعتناء بشأن

الاحوال لكونها فی معرض الزوال قال الله تعالی فاستقم كما امرت والامر بالاستقامة كانه امر بالاقامة علی الاحوال وهی تحصیل الملكات

» قوله ـ وقال النبی (ص) ـ وانما خصص المشیب بسورة الهود مع ان مفهوم الایة المباركة وارد فی سورة الشوری ایضاً قیل لكونها فی سورة الهود متعقبة بقوله تعالی ومن تاب معك و معلوم ان تقویم الناس كان اشق علیه صلی الله علیه و آله من اقامة نفسه (ص) علی حالة التمكین كمالایخفی علی من ابتلی بمباشرة الجاهلین ولذلك اسند المشیب الی تلك الایة لا الی ما فی الشوری

» قوله ـ فقد فرغوا عن التخمیر والتعجین بوجه ـ وهوالوجه الذی لكل شیء الیه سبحانه

» قوله ـ وكل یوم بل كل آن هوفی شأن بوجه ـ اشارة الی انه سبحانه عال فی دنوه وان فی علوه واسع برحمته یشمل كل شیء لایخلو عن ذاته شیء من الذوات فهو ح فی كل آن فی شأن

» قوله ـ وان كان بواسطة فی الوجود وساطة فی العروض ـ قد مرمراراً ان الوساطة فی العروض هی ما كان العرض للواسطة حقیقة فیسند الی ذیها اسناداً مجازیاً وهی علی ثلاثة اقسام جلی وخفی واخفی فالجلی منها ما كانت الواسطة وذیها ممتازین فی الوجود وفی الاشارة الحسیة وذلك كالسفینة وجالسها والخفی ما كانا غیرممتازین فی الاشارة وان امتازا فی الوجود وذلك كالبیاض والجسم مثلا والاخفی ما كانا غیر ممتازین فی الوجود وفی الاشارة معاً وذلك كالجنس والفصل والمهیة والوجود وفی هذا القسم یكون العرض ثابتاً لذی الواسطة بحكم العقل واما النفی عنه بحكم النظر الدقیق البرهانی بل باعانة من الذوق الوجدانی

العرفانی والا فالتحقق لِذی الواسطة حقیقی فالمهیة موجودة عقلا و ان کان الوجود مسلوبا عنها ذوقا و کشفا والکلی الطبیعی الذی هوالمهیة نفسها موجود واقعا

» **قوله** - وان الوحدة فی عین الکثرة - وذلك لان اتحاد الوجود والمهیة خارجا موجب لسریان حکم کل منهما الی الاخرفیعرض الوحدة علی المهیة من ناحیة الوجود و یثیرغبارالکثرة علی الوجود من ناحیة المهیة

از صفای می لطافت جام درهم آمیخت جام باده مدام

ص۱۷٦ **قوله** - وهوفی عین کونه فعل الله فعلنا - اعلم ان فی افعال العباد اربع مذاهب (الاول) ما ذهب الیه المعتزلة وهوانـه تعالی اوجد العباد واقدرهم علی الافعال وفوّض الیهم الاختیار فهم مستقلون فی الایجاد علی وفق مشیتهم وقد رتبوا علی ذلك صحة امور : کفائـدة التکلیف بالامر والنهی : وفائدةالوعد والوعید واستحقاق الثواب والعقاب : وتنزیه الله سبحانه عن ایجادالقبائح والشرورمن انواع الکفر والمعاصی ، وهذا المذهب وان کان یصحح الامور المترتبة علیه لکنه مستلزم لما هو اقبح منها وهواثبات الشرکاء له تعالی مع ان الوجود علی الاطلاق مجعول له تعالی ولامؤثرفی الوجودسواه بل قال صدرالمتالهین (ﺗﺪﻩ) ان مذهب من جعل افراد الناس کلهم خالقین لافعالهم مستقلین فی ایجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام والکواکب شفعاء عنده تعالی و ایضا هذا المذهب مستلزم للالتزام بعدم وقوع ما اراده تعالی فی ملکه ووقوع ما اکرهه مع ان ذلك نقصان فی سلطنته تعالی عن ذلك (المذهب الثانی)

ما ذهب اليه الاشاعرة وهوان كلما يدخل فى الوجود من الامورالقائمة بالذات اوالصفات التابعةلها من افعال العبادوارادائهم واشواقهم وحركاتهم وطاعاتهم ومعاصيهم وجميع مـا يصدر عنهم انما هوبارادة الله سبحانـه من غيرواسطة وان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غيرمتعلقة بما ليس بكائن ولا مجال للعقل فى التحسين والتقبيح بالنسبة اليه بل يحسن صدور الكل عنه فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاسباب المشاهـدة كالنار والماء للتسخين والتبريد والسراج للاضائة والاكل للشبع ليست باسباب حقيقية وانما جرت عادة الله سبحانه بايجادالمسببات عند وجود هذه الامور التى توهم انها اسباب والا فليس للاشياء الاسبب واحد وهو الحق تعالى وجميع الاشياء صادرة عنه ابتداء ورتبوا على مذهبهم هـذا تعظيم الله سبحانه فى قدرته و تقديسه عن شوائب النقصان والقصور فى التأثيرحيث تحتاج فى تاثيره فى شىء الى وساطة شىءآخروسخافة هذا المذهب ومخالفته لقواعد الشرع والعقل لايحتاج الى البيان (المذهب الثالث) ما ذهب اليه جماعة من الحكماء وكثير من اصحابنا الاماميـة كالمحقق الطوسى قده على ما نقل عنه فى شرح رسالة مسئلة العلم وهو ان الفعل يصدر عن الله تعالى والعبد معاً وهما معـاً فاعلان لفعله ولكن لاعرضاً بل الله تعالى فاعل بعيد والعبد فاعل قريب فالله سبحانـه يوجـد القدرة والارادة فى العبد ثم هاتان القدرة والارادة توجبان وجودالمقدور (المذهب الرابع) مذهب قيل انه مذهب اهل الله والراسخون فى العلم وهو ان الفعل مستند الى الله سبحانه بعين استناده الى العبد فهو تعالى فاعل قريب فى بعده بعيد فى قربه وذلك كاستناد وجود العبد اليه تعالى بعين استناده الى العبد وقالوا بانه كما ان وجود العبد بعينه امر متحقق

منسوب الى العبد بالحقيقة لاالمجاز مع انه شأن من شئون الحق كذلك فعله ومبادى فعله كلها منسوبة اليه حقيقة مع انها شأن من شئونه تعالى ونظير ذلك استناد الافعال الصادرة عن الحواس الى النفس حقيقة مع انها مستندة الى الحواس ايضاً بالحقيقة لا بالمجاز و هـذا هو الذى اختاره المصنف (قده) فى الكتاب تبعاً لصدر المتألهين (قده) فى الاسفار

» **قوله** - والا فكما ان الوجود له كك الايجاد له - اى وان لم ينف فى وجود ذاته بل اثبت لنفسه الوجود فلاينف ايجاده لافعاله ايضاً اذ الايجاد يتفرع على الوجود وحاصل الفرق بين مذهبه ومذهب الاشعرى انه ينفى الايجاد عن الممكن لكن فى ظرف نفى الوجود عنه فيكون نفى الايجاد عنه على نحو السلب الموضوعى اذ لا ممكن ح بهذا النظر حتى يكون له فعل وبهذا المعنى يشير المولوى فى قولـه (اين نه جبر است بلكه اين جبارى است) ومعنى الجبار هو ظهوره باسمه الجبار المعبر عنه بالطامة الكبرى والتجلى الاعظم المستلزم لهلاك كل شىء بحيث لايبقى الا وجه ربك ذو الجلال والاكرام و(الجبرى) ينفى الايجاد عن الممكن فى ظرف اثبات الوجود له فهو و ان وحده توحيد الافعال لكنه غفل عن توحيد الذات فكأنه يؤمن ببعض وهو توحيد الافعال ولكنه يكفر ببعض و هو توحيد الذات

» **قوله** - فان الحى هو الدراك الفعال - لابد اولا من بيان معنى الحيوة ثم اقامة الدليل على انه حى فنقول الحيوة فينا اى فى الحيوانات عبارة عن كيفية نفسانية وهى على ما فى التجريد صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعياً فلابد من البنية و تفتقر الى الروح الحيوانى فيكون الحيوة عنده مشروطة باعتدال المزاج والبنية

والروح وخالف الاشاعرة فى اشتراطهابهذه الثلاثة وقالوابعدم اشتراطها بشيء من ذلك اصلا هذا معنى الحيوة فينا واما فى الواجب فالمتكلمون قالوا انها صفة توجب العلم والقدرة ولعل هـذا التفسير ممن يرى زيادة صفاته عليه تعالى كالاشاعرة وعن الحكماء وابوالحسين البصرى من المعتزلة انمعنى حيوته تعالى كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر و (تحقيق القول) فى ذلك ان يقال ان الحيوة فى الحى عبارة عن خصوصية تكون مبـدء للفعل والادراك مطلقا سواء كانت تلك الخصوصية زائدة على ذات الحى وكانت ذاته بتلك الخصوصية حياً كما فى الحيوان اوكانت ذاته نفس تلك الخصوصية وسواءكانت مبدء للادراك الجزئى والحركـة اولمطلق الادراك والفعل وسواء كان الادراك والفعل عينها اوزائداً عليها قال فى الاسفار الحيوة التى تكون فى هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك فى حق اكثر الحيوانات لاتكون غير الاحساس وكذا الفعل لايكون الاالتحريك المكانى المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهـه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى (ثم) اذاكان نفس ما هومبدء ادراكـه بعينه نفس ما هومبدء فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا احق بهذا الاسم لبرائته عن التركيب اذالتركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب فى قوام وجوده الى غيره والامكان ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحيوة فالحى الحقيقى مالايكون فيه تركيب قوى فالله سبحانه احق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء انتهى » فالحيوة فينا وفيه تعالى مفهوم واحد وهواى

مفهوم الحيوة فى الكل كون الشىء على نحو يدرك ويفعل الا ان التفاوت بين الممكن وبين الله تعالى فى المصداق بكونه تعالى بنفس ذاته حيا وحيوة و ليست حيوته شىء و ذاته شىء آخر معروض للحيوة بخلاف الممكن و كون الحيوة فى حق اكثر الحيوانات كما فى عبارة الاسفار بادراك الاحساس فقط والفعل التحريكى المكانى وفيه تعالى بالادراك المطلق والفعل الابداعى وكون الادراك والفعل فينا مغايران مع ذات المدرك والفاعل تغاير العارض والمعروض ومع الحيوة ايضا حيث ان فينا ذات معروض للحيوة والادراك والحركة و شىء مغاير معه هو الحيوة و آخر مغاير هو الادراك وثالث مغاير لهما هو الحركة وفيه تعالى شىء واحد هو بازاء مفهوم الذات و هو بنفسه بازاء مفهوم الحيوة والعلم والابداع فمصداق واحد يحكى عنه مفاهيم متغايرة والتغاير فى المفهوم والاتحاد والعينية فى المصداق وهذا معنى قولهم انه تعالى حى وحيوة وعلم وعالم و قدرة و قادر وحكى عن تحصيل بهمنيار ان الحى هو الدراك الفعال و هذان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى هذا تمام الكلام بالنسبة الى معنى الحيوة و(اما الدليل على انه حى) فقد اتضح من معنى الحيوة فانه اذا اريد من الحيوة كون وجود الشىء بحيث يكون مبدء العلم والقدرة وقد ثبت ان وجوده تعالى مبدء لهما بل عينهما حيث انه عين العلم و عين القدرة فقد ثبت انه عين الحيوة وحق للمصنف (قده) ان يقول

ان بيان كون صرف النور حى   بعد بيان العلم والقدرة طى

واستدل المحقق الطوسى (قده) على حيوته تعالى بعلمه وقدرته ايضاً فى التجريد وقال وكل قادر عالم حى بالضرورة ولكن فى شرح رسالة العلم استدل بدليل آخر وقال العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفى النقيض ولما وصفوه تعالى بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لاسيما وهو اشرف من الموت الذى هو ضدها عندهم واورد عليه فى الاسفار بان هذا المستند الذى ذكره فى غاية الضعف اذليس كلما هواشرف من طرفى النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال مع انه لايصح اثبات شىء من ذلك له تعالى والملاك فى صحة اتصافه تعالى بالامر الكمالى الذى هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود والا فيستحيل اتصافه به انتهى (ثم) انى اقول من رأس ان الحيوة تطلق على معنيين (احدهما) ما هومعناها الاخص وهو عبارة عن كون الشىء مبدء للحس والحركة بالارادة والحيوة بهذا المعنى مختص بالحيوان ذى الشعور ومنه الانسان و(ثانيهما) ما هومعناها الاعم وهو كون الشىء مبدء لمايترقب منه من الاثر والحيوة بهذا المعنى تطلق على كل شىء يصح ان يصدر منه الاثر المترقب منه كالمعادن والنباتات والحيوانات والموجود الممكن الحى شىء وحيوته اى ما به حيوته وهو الخصوصية التى بها يحس ويحرك بالارادة فى الحيوة بالمعنى الاخص او بها يصح ان يترتب عليه الاثر المترقب منه فى الحيوة بالمعنى الاعم شىء آخر وهو تلك الخصوصية التى هو بها يحس ويتحرك اوبها يصح ان يترتب عليه الاثر المترقب منه وما منه الحيوة اى ما منه تلك الخصوصية شىء

آخروهوعلة حيوتـه ففى الممكن الحى يتحقق ما به الحيوة وهو تلك الخصوصية وما منـه الحيوة و هو العلة المعطى لتلك الخصوصية ولكن ليس لنفس تلك الخصوصية ما به الحيوة اى خصوصية اخرى هى بتلك الخصوصية تكون حياً بل هى بنفسها الحيوة لانها بما به الحيوة تكون حيوة الا ان لها ما منه الحيوة لان وجودها ليس من نفسها والحق جل وعلا حى بمعنى انه عين الحيوة لا انه حى بما به الحيوة وحى بمعنى ان حيوته بنفسه لا ان لـه ما منه الحيوة فهوالاصل فى كل حيوة و حيوة ما عداه بكله بالمعنى الاخص والاعم من فروع حيوته التى هى نفس ذاته و هوالحى بالحقيقة وهوحق الحيوة وحقيقتها وحيوة ما سواه حيوة مستعارة ظلية من اظلة حيوته الحقة الحقيقية تعالى شأنه

» **قوله** - اذ علمه الاشياء - هذا شروع فى بيان بعض مايتبع الحيوة الذى عنون هذا الغرر لذكره ومراده من هـذا البعض هو السمع والبصرقال فى الحاشية ولم نصرح بالسمع والبصر ليشمل الادراكات الأُخر لاتحاد المناط وحاصل الكلام فى هذا المقام انه بعد ما ورد فى الشريعة الحقة وثبت بالضرورة من الدين انه تعالى سميع بصيرلايحتاج فى اثبات كونه سميعاً وبصيراً الى اقامة الدليل لما قاله المصنف (قده) فى حاشيته على الاسفار من ان ضرورى الدين كضرورى العقل الاانه بعدُ يحتاج الى ذكر نكتتين (اوليهما) فى معنى كونه سميعاً وبصيراً و(ثانيتهما) فى اختصاص اطلاق السميع والبصيرعليه دون ما يشتمل على الادراكات الأُخر كالشام والذائق واللامس اوالمتخيل والمتوهم ونحوها اما (الاولى) اعنى معنى المراد من السميع والبصيرفهوما ذكره المصنف (قـده) من ان السميع بمعنى العالـم بالمسموعات والبصير بمعنى العالم بالمبصرات فهما بمعنى

العلم المخصوص وهل هوعالم بالمسموعات والمبصرات وسايرالمدركات الجزئية التى معلومة لغيره بالآلات غاية الامر انها معلومة له تعالى لابآلة الحق هوذلك كما عليه الاشراقيون من ان علمـه تعالى اشراقى حضورى ونفس وجود الاشياء لديه بالاضافة الاشراقية علمه تعالى به فلايعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات والارض فهوسميع اى عالـم بكل مسموع بصيراى عالم بكل مبصروكل معلوم حاضرعنده (ثم) اعلم انهم اختلفوا فى انـدراج السميع والبصيرتحت مطلق العلـم او رجوعهما الى العلـم بالمسموعات والمبصرات اوكونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم على اقوال وهذا الاختلاف لعله ناش عن خلافين آخرين فى صفاته تعالى

(احدهما) فى تعلق علمه بالجزئيات الذى خالف فيه المشائون وقالوا انه سبحانه عالم بها على وجه كلى

و(ثانيهما) فى زيادة صفاته على ذاته اوعينيتها الذى قال الاشاعرة فيه بالزيادة قال فى الاسفار فبعض المتكلمين كالشيخ الاشعرى واتباعه وفاقاً لجمهورالفلاسفة النافين لعلمه تعالى بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصرالى نفس العلم بالمبصرات و بعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقادهم التجسم اومباشرة الاجسام فى حقه تعالى اواعتقاد ان الاحساس فى حقـه تعالى لبرائته عن القصور والافتقار الى الالة تحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا بقصورنا الا بآلـة انتهى و حيث قد تقدم فى مبحث العلم انـ الحق تعالى يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجـه تكون وجودها فى نفسها هو حضورها عند بارئها كيف ،، (الا يعلم مـ ـن خلق وهواللطيف الخبير) فهذا الشهود

الاشراقى المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد على مطلق العلم بهما ولوعلى الوجه الكلى كما فى العلم الارتسامى فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصرفسمعه وبصره تعالى ليسا يرجعان الى مطلق العلم كما عليه جمهور الفلاسفة النافين عنه تعالى علمه بالجزئيات وليس على نحوالادراك بالآلة على اعتقاد التجسم فيه تعالى عن ذلك

» **قوله** - بل قال شيخ الاشراق علمه تعالى - لانـه لايقول بالعلم التفصيلى الذاتى بل علمه الذاتى عنده اجمالى لاغيره وعلمه التفصيلى هونفس حضور الاشياء عنده الذى هو ملاك السمع والبصرفعلمه تعالى يرجع الى بصره لاان بصره يرجع الى علمه كما عليه الجمهور هذا تمام الكلام فى معنى كونه سميعا وبصيرا : واما وجه انحصار اطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى مع انه تعالى حاضر لديه جميع المدركات من المشمومات والمذوقات وغيرهما فلعدم اطلاق مـا عداهما عليه فى الشرع مع كون اسماء الله سبحانه توقيفية ، ولعل الوجه فى عدم اطلاقه عليه فى الشرع هودفع توهم التجسم ونحوه فى اطلاق ماعداهما دونهما وذلك لبساطة تلك الحاستين فى الحواس الخمس الظاهرة ولذلك يحتاج الادراك فى غير السمع والبصر الى مباشرة المدرك مع المدرك كما فى الذائقة والشامة واللامسة دون الباصرة والسامعـة فللباصرة والسامعة تجرد ارفع من البواقى و من ثـم اطلق السميع والبصير عليه تعالى دون البواقى وطوى عن ذكر البواقى فى حق الانسان وخصّه بالسميع والبصير فى قوله تعالى انا جعلناه سميعا بصيراً

غرر فی تکلمه تعالی

ص۱۷۷ **قوله** - وهی العقل والنفس - المراد بهذه المقاطع کما یقول فی الحاشیة ماهیاتها والمراد بالکلمات وجوداتها الا ان بین تقاطع النفس الانسانی علی مقاطعها الثمانیة والعشرین التی یکون النفس الواحدالانسانی فی کل واحد منهابصورة حرف من الهمزة والهاء والحاء الی آخرحروف الثمانیة والعشرین وبین تقاطع کلمة الوجودیة علی مقاطعها الثمانیة والعشرین من العقل والنفس الی آخرها فرقاً وهو ان المقاطع فی نفس الانسان ثابتة مستمرة مترتبة قبل عبورالنفس علیها موجودة بوجودها وانما النفس یمرعلیها وتصیرالمقاطع ایناً له و هذا بخلاف المقاطع الوجودیة حیث ان تلك المقاطع تحدث بنفس تنزل الوجود وظهوره عن مکمن غیب الغیوب ففی کل مرتبة تحصل مهیة من الماهیات بنفس تنزله وهذا معنی ما یقال ان الاضافة اشراقیة کما لایخفی

» **قوله** - والافلاك التسعة - وقد قیل فی هذه المنازل رباعی هکذا

اول ز مکونات عقل و جان است واندر پی او نه فلك دوار است
زین جمله چه بگذری چهار ارکان است پس معدن پس نبات و پس حیوان است

» **قوله** - اللفظ موضوعا - اعلم ان غرض المصنف فی المقام انه لیس الکلام منحصراً بما یعرب عن ضمیر الانسان بل کلما یعرب عما فی الکون فهو کلام لفظا کان او غیره کان اعرابه عن المکنون بحسب الوضع او بالذات لکن یریدان یجمل لذلك بیانات ومقربات وعنایات و

من ذلك اعراب اللفظ الموضوع عن مكنون الانسان فلذلك ذكر اللفظ الموضوع

» قوله - بجعلنا ومواضعتنا شهود ـ اختلفوا فی دلالة الالفاظ علی معانیها هل هی بالذات اوبالوضع فقال الصیمری بالاول واجمعوا علی تخطئته واوّله السكاكی بما هو مذكور فی المطول فالجمهور علی انه بالوضع وانه لیس بالذات مناسبة بین لفظ وبین معنی اصلا و انما هی تحدث من الوضع وهو كما قالوا عبارة عن جعل اللفظ للمعنی بحیث اذا احس او اطلق فهم منه ذاك المعنی عند العالم بالوضع والحق انه لیس بالذات محضا ولا بالوضع كك و انما هو بالذات والوضع معا والوضع یصدر من الواضع لمناسبة ارتكازیة بین اللفظ والمعنی فطریة تدركها الفطرة الغریزیة وان لم یشعر بها ولذلك یختار فیما بین الاسماء اسما مخصوصا ویوضع لمعنی من المعانی وان لم یلتفت الی تلك المناسبة تفصیلا اذا علمت ذلك فقول المصنف (قده) (للوجود الثانی بجعلنا و مواضعتنا شهود) اشارة الی قول الجمهور

» قوله - كما فی الكلمات الوجودیة علی المدلولات الالهیة ـ ای فی دلالة كل وجود علی صفة من صفاته و اسم من اسمائه لكونه مظهرا لها علی ما قیل (پادشاهان مظهر شاهی حق الخ) فان تلك الدلالة ذاتی لابحسب الوضع و دلالة الوجودات الذهنیة علی الوجودات العینیة ایضا كك حیث ان الوجود الذهنی مرآت و ظهور لما فی العین وتكون دلالته هذه بالذات

» قوله - تأدیة المتكلم ایاه ذا ایسر واسهل ـ اعلم ان المعانی والمفاهیم من سنخ عالم العقل لانها موجودة فی العقل المجرد فتكون

بسيطة فى غاية البساطة على ابسط ما يمكن ان تكون فاول محل لتلك المعانى هوالعقل البسيط وهو بمنزلة القلم الاعلى فى الانسان الكبير ثم العقل النفسانى وهوبمنزلة اللوح والصور الكلية الموجودة فيهمابمنزلة القضاء ثم يتنزل عنه الى عالم الخيال الجزئى والصور الجزئية فيها بمنزلة القدرالعلمى ثم يتنزل الى عالم موادالالفاظ فيصيرموجوداً فى عالم الشهادة والحس واذا تلفظ به يصيرقدرا عيناً وكيفا مسموعاً والى هنا يتم تنزلـه فانظر كيف صدر عن مكمن بسيط وهوالعقل البسيط وتنزل الى عالم مادى وهوالكيف المحسوس ثم يترقى من عالم سفله ويتصاعد فى التعالى درجة بعد درجة فاول منازله فى التصاعد هووجوده الصورى المثالى فى سامعة المخاطب حيث انه وجود نورى مثالى من نفسه فى عالم حسه ثم يترقى الى عالم خياله ويتصعد الى عقله النفسانى وينتهى الى عقله البسيط فيتم السيرصعوداً ونزولا وكان بدؤه من العقل البسيط وصار ختمه اليه ايضاً وصح (كما بدئكم تعودون) ولايخفى ان لاظهار ما فى الضمير والقائه الى المخاطب طرقا كثيرة احسنها واعزها (بالاشراق) اى باشراق المتكلم على المخاطب ما فى ضميره بلاصوت ولاكلام فى البين اصلاكما هوطريقة الاشراقين فى التعليم والتعلـم وكان المتعلمون منهم يجلسون فى بيوت للرياضة لتصفية النفس وتصقيلها حتى يقع عليهم اشراقات معلميهم وهذه البيوت موسومـة عندهم بالرواق والجالسون فيها يدعون بالرواقيين و حيث كان هذه الطريقـة قل ما يمكن نيلها و استعمالها فى مقام التفهيم والتفهم لم يسلكوها العامة فى ابراز مقاصدهم واتخذوا طريقا آخر ثم فى اتخاذه دار الامرين ان يجعلوا امراً خارجيا عن المبرز للمقصد و شيئا من الاشياء الخارجية آلة لابراز المقاصد مثل الضرب على جرس و

نحوه وهذا كان يحتاج الى اعمال مؤنة شديدة يتعسر معه الابراز غالبا و بين ان يجعلوا حركة من الاعضاء والجوارح دالا على الابراز كحركة رأس اواشارة اوحركة يد اورجل وهذا ايضا كان محتاجا الى اعمال مؤنة ووضع و محاذات مخصوصة بين الملقى والملقى عليه فلاجرم عدلوا عنها ووضعوا الحرف آلة للالقاء لانه متدرج الوجود غيرقار الذات سهل الاداء وسهل الاخذ وتأديته بتأدية النفس الضرورى فى الحيوة بخلاف حركة سائر الاعضاء لا يحتاج فيه الى مؤنة شديدة مثل ما يحتاج اليه غيره و يتيسرغالبا و يمكن تأدية المعانى بها للغائبين بل المعدومين برسم النقش والكتابة ولذلك اختاروا اللفظ لان تكون مسمى الكلام ولو جعلوا بدل اللفظ شيئا آخر لكان هو كلاما اى معربا عما فى الضمير و ومظهراً لما فى المكنون الغيبى من النفس اعنى وجود المعنى فى مرتبة العقل البسيط

» **قوله** ـ ولا يزداد على اللفظ الا ما هو مؤكد ـ وهو كون دلالتها ذاتية لاعرضية بالوضع الالهى لابوضع مخلوق مثله

» **قوله** ـ على مدلولات الهية ـ المرادبالمدلولات الالهية هى اسمائه وصفاته والفرق بين الاسم والصفة على ما حققه صدرالمتألهين فى الشواهد الربوبية ان الاسم كالمعنى المشتق بناء على ما حققه السيد الشريف من ان الفرق بينه وبين المبدء بالاعتبار وأنه اذا اعتبربشرط لا ومن حيث كونه فى نفسه يكون عرضا غيرمحمول واذااعتبرلابشرط ومن حيث كونه فى موضوعه يكون عرضيا محمولا والصفة كالمعنى المشتق عند بعض من كونه الذات مع النسبة الى المبدء بحيث تكون النسبة داخلة والمبدء خارجا فالعالم من حيث انه اسم هو نفس معنى العلم من حيث

انه متحد مع الذات لایری بینهما التفاوت فی الوجود وانما هما المتفاوتان فی المفهوم ومن حیث انه صفة هو نفس الذات مع النسبة الی المبدء فالاسم کانه بسیط محض ولکن الصفة مرکب من الذات والنسبة وعلی کل تقدیر یصح حمل العالم علی الذات سواء اخذ معنی اسمیاً ای کالمشتق علی تحقیق المحقق الشریف اواخذ معنی صفتیاً ای کالمشتق علی ما ذهب الیه البعض ویمکن ان یکون الفرق بین الاسم والصفة کالفرق بین المشتق علی ما ذهب الیه الجمهور من کونه مرکباً من الذات والعرض والنسبة بینهما فالعالم ح هوذات ثبت له العلم وبین المشتق علی مذهب المحقق الشریف فالاسم بسیط کالمشتق عند الشریف والصفة مرکب کالمشتق عند الجمهور هذا وقد حققنا القول فی المشتق وایدنا مذهب الشریف و ابطلنا القول بترکیبه من الذات والصفة والنسبة ثلاثة اومن الذات والنسبة مع خروج الصفة فی الاصول بما لا مزید علیه

» **قوله** - کما قیل جمالك - المراد بالجمال صفاته الثبوتیة من العلم والقدرة والحیوة ونحوها وسریانها فی کل الحقائق باعتبار سریان متبوعها الذی هوالوجود بل هی عین الوجود مصداقاً وان التغایر بینها و بینه مفهومی وسلب تلك الصفات عن بعض الحقائق کالعناصر وبعض ما یترکب منها باعتبار ضعف وجوده اذ تنزل الوجود اذا کان بحیث کان کلا وجود تنزل العلم والحیوة والقدرة و نحوها یکون بحیث تکاد ان تلحق بالعدم و بالجملة سریان الوجود فی کل شیء عین سریان توابعه مفهوماً اذالتابعیة والمتبوعیة بحسب المفهوم واما بحسب المصداق فلیس الا الاتحاد والمراد بجلاله تعالی هوصفاته السلبیة مثل انه لیس بعقل ولانفس ولاجوهر ولاعرض ونحوها

ص١٧٨ قوله - اذ عرض الدلالة العرضية - ای تكون دلالة اللفظ على المعنى عرضية بفتح الراء مقابل الذاتية ويكون منشاء عروضها وضع صادر عن موجود مخلوق عرضی بسكون الراء فی مقابل ما كان واضعه الله سبحانه وضعاً الهياً يكون فوق كل مخلوق و فی طول كل موجود

فی تقسیم الکلام

» قوله - فمنه ماقدكان عين الذات - الكلام الدال هوالوجود المجرد عن المجالی والمظاهر علت كلمته والمدلول هوذاته تعالى فالدال والمدلول فی دلالته على ذاته واحد (شهد الله انه لااله الا هو) و كذا الوجود المنبسط على هياكل الممكنات الذى هوفيضه و سيبه و رحمته الواسعة واتحاد الدال والمدلول فی الوجودالمنبسط مع ان المدلول غيره لانه فيضه وانه لكونه بسيطالحقيقة واجد لكل وجود وفعلية بنحواعلى فكلامه كل الكلمات وراسمها كونه بحيث الكلمات شانه

» قوله - و هی الموجودات التامة - وهی الجواهر العقلية التی يقال انها حروف عاليات لغلبة حكم الوجود عليها و كونها مندكة الانية فی جنب وجود الحق حتى يقال انها من ذاك الصقع ولاجل ذلك لا تكون مستقلة فی الموجودية كالحرف التی غير مستقلة بالمفهومية و لذلك سميت بالحروف واما كونها عاليات فلانها اول كلام شق اسماع الممكنات

» قوله - والموجودات المستكفية بذواتها و باطن ذواتها - قال المصنف (قده) فی اول الغرر الاول من الفريدة الثالثة الآتية هی

كالافلاك ونفوسها ونفوس الانبياء بحسب الفطرة فانها مستكفية بذواتها وعللها الفاعلية التى هى المراد من باطن ذواتها فى خروجها من النقص الى الكمال عن مكمل خارجى كما كانت العنصريات ونفوسها الغير المؤيدة محتاجة اليه

نگارمن كه بمكتب نرفت وخط ننوشت   بغمزه مسئله آموز صد مدرس شد

« قوله - من العقول الكاملة - كما يقول عن قريب فى الغرر الاول من الفريدة الثالثة فى افعاله تعالى والمراد بها ما صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعد نفوساً ومن الكلمات الغير التامة

« قوله - وهى وجودات النفوس - التى هى تقابل الجواهر العقلية لاستقلالها بانتساب الوجود الى ذواتها وعدم اندكاك انياتها وان قال الشيخ الاشراقى فيها ايضا بالاندكاك حيث يقول النفس و ما فوقها انيات بحتة و وجودات محضة بمعنى اندكاك جهة ماهياتها فى جنب وجودها ووجه كونها صحفاً لانها بمنزلة الالواح وكونها منشرة لمكان تعلقها بالمواد وكونها محفوفة بتباعد مكانى وزمانى من ناحية موادها

« قوله - و وجودات عالمى المثال والملك - المراد بعالم المثال هو الخيال المنفصل المعبر عنها بالمثل المعلقة التى هى صور عارية عن المواد ويسمى بعالم الفرق والمراد بعالم الملك هو عالمنا السفلى الذى يقال عليه عالم الشهادة ويسمى بعالم فرق الفرق و وجه انتشارهما لشوبهما بالاشكال والمقادير والاشباه البرزخية والطبيعية

« قوله - مامس ذا - هذا اقتباس من قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون يعنى والله يعلم مامس كون الوجودات كلها كلمات على

اختلاف مراتبها الاالمطهرون ای النفوس الطاهرة عن علائق عالم الطبیعة وعلی هذاالمعنی فکلمة (لا) فی قوله لایمسه نافیة ولاکذب فیه لکی یحتاج الی ان یحمل علی النهی خروجاً عن الکذب

» قوله - لسالك نهج البلاغة انتهج - قوله نهج البلاغة مفعول لقوله انتهج قدم علیه والجملة صفة لقوله لسالك و معنی البیت ان من السالك الذی سلك طریق البلوغ الی الغایة المطلوبة من الانسان صدر ان کلامه سبحانه فعله وهواشارة الی قول امیر المؤمنین علیه السلام فی نهج البلاغة ان کلامه سبحانه فعله علی ما ذکره فی الکتاب

ص١٧٩ قوله - ان تدرهذا حمد الاشیاء تعرف - اعلم انه نطق القران الکریم بتسبیح الاشیاء له تعالی فی غیرموضع منه واتضح عنداهل المعرفة بطریق الاعتبار واتفق اهل الملل علیه ولکن وقع الخلاف فی کیفیة تسبیحها له تعالی علی مسالك

الاول ما ذهب الیه المتکلمون من ان المراد من حمد الاشیاء و تسبیحها دلالتها (بحدوثها فقط عند القائل بکون الافتقار الی العلة هو الحدوث او امکانها فقط عند القائل بکونها هو الامکان او بهما معا عند القائل بکون الحدوث دخیلا فی الافتقار اما شطراً اوشرطا) علی ان لها مؤثراً کدلالة کل اثر علی مؤثره فالوجودات الامکانیة علی طریقة المتکلمین تدل علی ان لها صانعاً من غیر دلالة لها علی کمال صانعه ومعلوم ان اطلاق الحمد الذی هوعبارة عن شرح فضائل المحمود والتسبیح الذی هوعبارة عن التنزیه و شرح تخلیة ذات المسبح عما لا یلیق بجلاله و جماله علی صرف الدلالة علی وجود المؤثروان ههنا مؤثراً موجوداً یکون بضرب من التأویل والعنایة لاعلی سبیل الحقیقة فما سلکوه فی معنی حمد الاشیاء و

تسبیحها بعید عن معنی الحمد والتسبیح وهم ینادون من مکان بعید

الثانی ما افاده المصنف(قده) فی هذاالمقام وهوان الوجودالمقید وهوالمضاف الی مهیة معینة کالوجودالمضاف الی مهیة السماء مثلا له اضافتان اضافة الی مبدئه و منشأه واضافة الی المهیة المضاف الیها کمهیة السماء وهو من حیث کونه مضافاً الی بارئه شرح منه واعراب عنه وظهور له بمرتبته ومن حیث حده و مقامه فی الوجود یعرب علی قدره و شأنه عن کمال بارئه وجماله وجلاله فوجود السماء من حیث رفعته اعراب عن رفعة بارئه ومن حیث دوامه عن دوامه ومن حیث حبه لما فوقه عن حبه وهکذا (پادشاهان مظهرشاهی حق الخ) و من حیث کونه مضافاً الی المهیة کان اظهاراً لتلك المهیة وکشفاً لجماله و جلاله فمهیة السماء مثلا بوجودها تظهر وتکشف عن جمال بارئها اذهی من حیث هی لیست الاهی ووجودها الذی هو اظهار ما فی الکنز المکنون بقدر مرتبته فی الوجود هوالمظهر والظهور فهی لامن حیث نفسها بل بوجودها تشرح عن کمال بارئها وعلی هذا المسلك فالحمد والتسبیح باقیان علی حقیقتهما ولا یمسخان عن معناهما بوجه بعید حتی یکون نداء من مکان بعید و یکون کل وجود کما یحکی عن ذاته لانه اثر یدل علی مؤثره یحکی عن اسم من اسمائه و یعرب عن صفة من صفاته بل حکایة و اعراب و انما الحاکی والمعرب هو المهیة المضاف الیها هذا الوجود الذی هو بنفسه اعراب وحکایة کما انه وجود وهذا المسلك کما تری احری والیق بل ینبغی ان یقال انه بالقیاس الی طریقة المتکلمین این الثریا من الثری

الثالث ما سلکه اهل الله من ان الوجود مطلقاً ایّ وجود کان اعنی مصداقه و حقیقته کما انه بنفسه وجود ای مصداق لمفهوم الوجود

بنفسه علم وقدرة وحيوة وارادة اى مصداق لهذه المفاهيم غاية الامر فى الوجودات الضعيفة والمختلطة بالعدم والمشتبكة بالظلمة لمكان ضعفه لايرى كونه علماً وقدرة وحيوة وان احكام العدم عليه غالبة فكل ماله حظ من الوجود له حظ من الشعوراذ الوجود ليس الاالشعورفالتفاوت بينهما بحسب المفهوم لاالمصداق وعلى هذا فكل موجود سميع وبصيرومشعر (ما سميعيم وبصيريم وهوشيم) ولكن ادراك ذلك يتوقف على ادراك ان الوجود مطلقا اىّ وجودكان مصداق العلم و غيره من الكمالات اللائقة الى جناب الوجود و حضرته من حيث انه وجود وهواى ذاك الادراك لا يحصل الا للاوحدى الذى اكتنه حقيقة الوجود بالعام الحضورى و اكثر الخلق بمعزل عنه ولذا قال سبحانه وتعالى ان من شىء الايسبح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم على قرائة (تفقهون) بصيغة الخطاب ويقول الشاعر فى المصراع الاخيرمن البيت المتقدم (باشمانامحرمان ما خامشيم) وعلى هذا المسلك فكل موجود بقدرحظه من الوجودله حظ من العلم والشعوريعرف نفسه ومن عرف نفسه عرف ربه فيحمد ربه ويسبحه (سبح لله ما فى السموات و ما فى الارض ولله يسجد من فى السموات والارض طوعاً وكرها و ظلالهم بالغدو والاصال) قال الفارابى فى فصوصه صلت السماءبدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه والمطر بمطلانه ولايخفى ان هذا المسلك اعلى وانبل واشرف

فى الارادة

» قوله - عقيب داع دركنا الملايما - اعلم انه لابد اولا من تحديد الارادة مفهوماً اعنى بيان مفهوم الارادة ثم بيان انها بمالها من

المفهوم وعلى نحو الاشتراك المعنوى يطلق على الواجب والممكن اوانها على نحو الاشتراك اللفظى وان مفهوم الارادة فيه تعالى يغاير مع مفهومها فينا وان الاشتراك فيهما فى لفظ الارادة دون مفهومها ومعناها ،، ثم على تقدير الاشتراك المعنوى واتحاد مفهوم الارادة فى الواجب والممكن يجب بيان مصداقها فى الواجب والممكن وانها هل هى متحدة المصداق ايضاً اوان مصداقها فى الواجب شىء وفى الممكن شىء آخر فههنا مقامات (الاول) فى مفهوم الارادة فنقول الارادة مأخوذة من الرود : وهذه المادة على اختلاف هيئاتها تطلق فى السعى والتردد فى طلب شىء ومنه اى من موارد اطلاقها (الرائد) بمعنى طالب الماء والكلاء و قيل الحمى زائد الموت اى رسوله الذى يتقدمه فكأنه يسعى نحوه لحصوله (وفى الحديث) من فقه الرجل ان يرتادلموضع بوله اى يسعى ويتفحص (وارادة) اذاتوجه اليه وسعى نحوه فالارادة مفهوماً وبحسب الحمل الاولى عبارة عن فعلية الاقتضاء وتمامية التأثير فى الشىء لوجود شىء آخر فيكون الشىء الاول الذى فيه فعلية الاقتضاء وتمامية التأثير لوجود شىء آخر مريداً اى فيه تمام التأثير وفعلية الاقتضاء والشىء الثانى مراداً وتمامية تأثير الشىء الاول وفعلية اقتضائه ارادة سواء كان المريد الذى فيه الاقتضاء والارادة ذى حس وادراك وكان هذا الاقتضاء فيه عن حس وشعور اولا كما فى فعلية اقتضاء الجدار لان ينقض حيث انه اطلق عليه الارادة مع انه ليس عن حس و شعور قال الراغب فى مفرداته الارادة قد تكون بحسب القوة التسخيرية والطبيعية كما قد تكون بحسب القوة الاختيارية ولذلك تستعمل فى الجماد والحيوان نحو جدار يريد ان ينقض وفرس يريد التبن انتهى وهذا بخلاف الطلب فانه مخصوص بفعلية اقتضاء وجود شىء عن ادراك وحس

فيكون التفاوت بين مفهومى الطلب والارادة باخذ الادراك فى مفهوم الطلب وكون مفهوم الارادة لابشرط بالنسبة اليه فيكون بينهما العموم المطلق بحسب الصدق ايضا وكلما يصدق عليه مفهوم الطلب يصدق عليه مفهوم الارادة ايضا بخلاف العكس كما فى جدار يريد ان ينقض حيث انه يصدق على فعلية اقتضائه السقوط مفهوم الارادة ولا يصدق عليه مفهوم الطلب هذا تمام الكلام فى مفهوم الارادة وما هو ارادة بالحمل الاولى (المقام الثانى) فى ان الارادة بما لها من المفهوم وهو ما عرفت من فعلية الاقتضاء وتمامية تأثير الشىء لوجود شىء آخر يطلق على الواجب والممكن لانها فى الواجب بمعنى ومفهوم وفى الممكن بمعنى ومفهوم آخر فمفهوم المريد فى قولك الله سبحانه مريد هو بعينه مفهومه فى قولك زيد مريد وان كان يتفاوت بينهما مصداقا كما فى كل مشتقات الارادة مثل . اراد : ويريد . و نحوهما فكلمة اراد فى قولك اراد زيد اويريد زيد يستعمل فى مفهوم استعملا فيه عند اطلاقهما فى قولك اراد الله سبحانه او يريد سبحانه وذلك كما فى غير الارادة من اسماء الصفات كالعلم والقدرة والحيوة ونحوها حيث انها كلها تطلق فى الواجب والممكن بمفهوم واحد مع ما بينها من الفرق فى الواجب والممكن مصداقا كما تقدم فى اول البحث عن الصفات فقول بعضهم ان ارادته تعالى علمه كما يشير اليه المصنف (قده) ايضا فى عبارته الاتية ان اريد به العينية المصداقية فهو وان كان حقا و لكنه لاينحصر بارادته تعالى بل جميع صفاته الثبوتية عين الاخرى لاتحادها مع الذات فيكون مصداق مفهوم الذات و مصادق مفاهيم جميع تلك الصفات شيئا واحدا مع ان ظاهر قولهم هذا يشعر باختصاص هذا الاتحاد بالارادة وان اريد به العينية المفهومية فيرد عليه ان مفاهيم تلك الصفات

متغايرة وكما ان العلم والحيوة والقدرة متغايرات مفهوماً فيه تعالى كما فينا فكذلك مفهوم الارادة وليت شعرى ما الداعى لهم فى ارجاع الارادة الى العلم مفهوما فيه سبحانه مع ان الدليل على تغاير تلك الصفات مفهوما فيه تعالى جار فى مفهوم الارادة ايضا حرفا بحرف والذى يدل على تغاير مفهوم الارادة مع مفهوم العلم فيه تعالى هو ادعاء الوجدان الصريح على ان قولنا الله عالم والله مريد ليس من قبيل المترادفين نظير زيد انسان و زيد بشر بل الضرورة قاضية بانه يفهم من كلمة الله عالم شيء و من كلمة الله مريد شيء آخر كيف ولو كان كلمتا عالم ومريد فی الله عالم والله مريد بمعنى واحد مفهوما للزم ان يفهم من الله عالم مايفهم بعينه من الله مريد ولكان الاعتقاد بمفهوم الله عالم بعينه الاعتقاد وعقدالقلب بمفهوم الله مريد ولكان البرهان على اثبات مضمون احدى الجملتين بعينه برهانا على اثبات مضمون الاخر كما ان البرهان على انسانية زيد بعينه البرهان على بشريته والاعتقاد بانسانيته بعينه الاعتقاد على بشريته ولكن التوالى كلها باطلة بمعنى ان المفهوم من احدى الجملتين ليس بعينه المفهوم من الاخرى ولا الاعتقاد باحديهما يغنى عن الاعتقاد بالاخرى ولا البرهان على ثبوت مضمون احديهما كاف فى اثبات مضمون الاخرى وهذه كلها دلائل على ان مفهوم الارادة فيه تعالى غير مفهوم العلم (المقام الثالث) فى تعيين مصداق الارادة فينا وفيه تعالى اما مصداقها فى الممكن فيحتاج الى تفصيل فنقول اول ما يحتاج الممكن فى فعله الاختيارى هوالعلم المسمى بالداعى كما قيل

(طالب هر پیشه هرمطلبی) (حق چشاند اول کارش لبی) وقال آخر

بلى اين حرف نقش هر خيال است   كه نا دانسته را جستن محال است

ثم الشوق المؤكد نحو وجوده ان كان ملائماً لطبع الفاعل المسمى بالارادة ثم تصميم النفس نحو فعله بعد حصول التحير والتردد برفع التحير والبناء على ايجاده بترجيح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه وهذا هو المسمى بالاجماع ثم حركة العضل فالفعل مترتب على حركة العضل بل هو نفس حركة العضل وهى مترتبة على الاجماع وهو مترتب على الشوق والشوق مترتب على الداعى فالداعى الذى هو العلم يورث الشوق والشوق يوجب حدوث الاجماع والاجماع يوجب حدوث حركة العضل التى هى الفعل الصادر عن الفاعل وهذه مقدمات اربع يحصل من اجتماعها الفعل وكلها فى الممكن زائدة على ذاته عارضة عليه لم تكن فتكون فلم يكن عالماً فعلم بفعله ولم يكن فيه الشوق فاشتاق ولم يكن فيه التصميم والعزم ثم اجمع و عزم ولم يكن فيه حركة عضل فحدثت الحركة فى عضلاته و عند تمامية هذه المقدمات يقال انه فعل بالارادة و لابد (ح) من تشخيص ان اى واحدة من تلك المقدمات مصداق لمفهوم الارادة بمعنى فعلية الاقتضاء وتمامية التأثير لوجود شىء آخر ، فنقول اما ذات الفاعل من حيث هو ذات من الذوات فليس مصداقاً للارادة اذ ليس هو من حيث هو فعلية اقتضاء لترتب شىء عليه ما لم يحصل له المقدمات الاربع من العلم الى حركة العضل وانما فيه شأنية الفعل و قوة ان يفعل وهذا ظاهر و اما العلم بالفعل وادراك ملائمته مع الطبع فهو ايضاً ليس ارادة اى اقتضاء تاماً لوجود الشىء اذ كثيرا ما يعلم بملاك ملائمة الشىء ولا يفعله لعدم الاشتياق الى فعله من جهة تزاحم مقتضيات وجوده مع

الموانع عنه واماالشوق المؤكداعنى به توقان النفس نحووجوده والتحريك النفسانى نحوايجاده فهو يليق بان يكون مصداق الارادة لانه اقتضاء تام نحوه وتأثيرتام بالنسبة الى وجوده فاول ما يطلع فى الفاعل من الاقتضاء التام هو هـذا الشوق المؤكد فهوالحرى بان يطلق عليه الارادة اى يقال هذا الشوق المؤكد نحووجود شيء آخر فى الفاعل ارادة منه نحووجود هذا الاخراى اقتضاء تام (ثم) يصح اطلاق الارادة على الاجماع المترتب على الشوق المؤكد (ثم) على الحركة العضل الصادرة منه اذ هذه كلها اقتضاء تام نحو الشيء فكل واحد من الشوق المؤكد والتصميم والحركة مصداق للارادة لكن الشوق والتصميم ارادة نفسانية اى فعلية الاقتضاء فى نفس الفاعل ومن الكيفيات النفسانية وحركة العضل ارادة خارجية ومن الصفات القائمة بالعضل هذا شرح حال الارادة فينا من الممكنات واما فى الواجب فالمقدمة الاخيرة منها منتفية عنه جزماً اذ ليس له حركة عضل قطعاً وذلك لانتفاء العضل عنه رأساً و انما فعلـه تعالى بالابداع لا بمباشرة الالة وكذا الثالثة اعنى العزم والاجماع على الفعل اذ ليس للتحير والتردد فيه سبيل حتى يحصل له التصميم وهـذا ايضاً ظاهروكذا الثانية اعنى الشوق المؤكد اذليس له توقان نفس واشتياق الى شيء لان الشوق حالة نفسانية تحصل من شهود المتشوق اليه من وجه وغيبته من وجـه آخر كالمحبوب المشاهد فى الهواء المختلط بالضوء والظلام فمن مشاهدته فى ذاك الهواء يحصل حالة التذاذ والم الالتذاذ من ناحية مشاهدته والالم من ناحية خفائه وهذه الحالة المختلطة من الالتذاذ والالم يسمى بالشوق ومعلوم ان ساحـة الحضرة الربوبى برىء عنه لعدم خفاء شيء عليه وعدم غيبوبة موجود عنه بل كل موجود حاضرلديه متقوم بـه موجود عنده فلا

يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء وانه لايتفعل ولايتغير من حال الى حال فالارادة بمعنى الشوق المؤكد منتفية عنه واما المقدمة الاولى فهى متحققة فيه بمعنى انه يعلم ويدرك فعله الملائم معه لكن علمه هذا ليس زائداً على ذاته بل هونفس ذاته فمن مقدمات فعل الارادى ثبت فيه مقدمتان (اوليهما) العلم لكن لابمعنى حصوله له بل بمعنى كونه عينه و(ثانيتهما) الفعل لكن لابمعنى حركة العضل بل بمعنى ابداعه(ثم) هل هاتان المقدمتان كلتاهمايصح ان يطلق عليهما الارادة الحق هوذلك اما علمه الذى هوعين ذاته الذى هو بنفس ذاته من دون انضمام خصوصية زائدة عليه علة لفعله فكونه فعلية الاقتضاء وتمام التأثيروصرف ما يترتب عله شىء آخروالمؤثرفى الاثرواضح لايخفى فهوفى مرتبة ذاته مع قطع النظرعن كل ما هوسوى ذاتـه ارادة واقتضاء تام وموثرومما يترتـب عليه الاثرواما فعله الابداعى فهوايضاً اقتضاء تام فثبت ان لارادته تعالى مرتبتين ارادة فى مرتبة ذاته وهى المعبر عنها بالارادة الذاتية التى هى عين ذاته واذا قيل ان ارادته ازلية يراد منها هذاالمعنى وارادة فى مرتبة فعله التى هى عين فعله وحادثة بحدوث فعله وهى الزائدة على ذاته وهذا هوالحق الموافق للتصديق و فى بعض الاخبار المروية فى الكافى مما يؤمى اليه حيث ورد فيـه مرويـاً عن ابى الحسن عليـه السلام ان لله ارادتين و مشيتين ارادة حتم وارادة عـزم وقـد فسره بعض شراح الكافى بالارادة الذاتية والفعلية

« **قوله** ـ ادراكـاً يتينياً اوظنياً ـ المراد من الادراك هيهنا هوالتصديق بالغاية المطلوبة من الفعل قال فى الحاشية والتصديق اليقينى بالنسبة الى غايات المقربين والظنى بالنسبة الى غايـات اصحاب اليمين

والتخيلى بالنسبة الى غايات اصحاب الشمال واوضحه فى حاشية منه على شرحه على دعاء الجوشن بما لفظه ان الغايات كما قال الحكماء منقسمة الى الخيرات اليقينية والظنية والتخيلية الاولى للمقربين والثانية لاصحاب اليمين والثالثة لاصحاب الشمال والدنيويين لان مطلوب هؤلاء فى حركاتهم انما هى الامور المحدودة الداثرة الزائلة ومطلوبات اصحاب اليمين و ان كانت محدودة ايضا ولهذا كانت خيرات ظنية لاحقيقية الا انها دائمة باقية واما مطلوب المقربين فانه عالم العقل الذى هو دار اليقين بل ما فوقه فان اليقين الحق هو حق اليقين

» قوله - فالداعى والغرض - يمكن ان يكون عطف الغرض على الداعى تفسيريا ويمكن ان يكون المراد من الغرض هو الداعى لكن بوجوده الخارجى ومن الداعى هو الغرض لكن بوجوده الادراكى على ما قرر من الفرق بين العلة الغائية وبين الغاية اذ العلة الغائية هى الغاية لكن بوجودها التصورى المتقدم على ذى الغاية والغاية هى العلة الغائية لكن بوجودها الخارجى المتأخر عن ذى الغاية

ص١٨٠ قوله - فهو مبتهج بذاته ببهجة اقوى - لما كان العشق والمحبة والنفرة والكراهة والرضا والغضب والارادة والكراهة و نظائر هذه الاوصاف مترتبة على العلم بالشىء وادراكه حيث انه لو ادرك شيئاً فاما يكون ملائماً مع المدرك اومنافراً معه اولا يكون ملائماً ولامنافراً فمن ادراك الملائم يحصل الميل والرغبة اليه والشوق والحب والعشق ومن ادراك المنافر تحصل النفرة عنه والهرب منه والتباعد عنه والبغض اليه ومن ادراك مالايكون ملائماً ولامنافراً لايحصل صفة فى النفس بل يكون حال المدرك بعد ادراكه كحاله قبله . كان كل واحدة من هذه الصفات فى الشدة والضعف

حال الادراك فى شدته وضعفه واذاكان المدرك على اتم البهاء والجمال وكان المدرك ايضاً اجل مدرك لبساطته وبعده عن غشاوة العدم وكان ادراكه ايضا اتم ادراك كان الحب والعشق وكل ما يترتب عليه من الصفات اتم واكمل لكن فى الحق جل جلاله المدرك بالفتح الذى هو نفسه اجل مدرك والمدرك بالكسر الذى هو نفسه ايضا ابهى مدرك وادراكه نفسه الذى هو حضوره لديه باتم حضور اتم ادراك فلاجرم كان مبتهجاً بذاته اتم ابتهاج و(هذه مقدمة) ويتلوها اخرى وهى ان الحب اوالعشق اوالابتهاج بشىء يستتبع الحب باثره بما هواثره

امرعلى الديار ديار سلمى   اقبل ذا الجدار و ذا الجدارا

وذلك لان حب الاثر بما هو اثر فى الحقيقة حب لذى الاثر و انت اذا احببت انساناً لاجل انه انسان كان المحبوب بالحقيقة هو الانسان فابتهاجه جل جلاله بآثاره و افعاله وحبه لآثاره وعشقه وكلما شئت ان تعبر به من العبائر ابتهاج بذاته وحب له وعشق به فتكون آثاره مرادة و محبوبة له لا لاجل غرض بل لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته قال الشيخ فى رسالة له فى اثبات المبدء انه تعالى ليس يريد هذه الموجودات لانها هى بل لاجل ذاته و لانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لاجل ذلك الشىء (انتهى) فرضائه بآثاره وابتهاجه بها ارادة منه اياها وهذا الرضا والابتهاج ليس زائداً على ذاته تعالى بل هومن حيث هو ذات وابتهاج وارادة لذاته ولاثاره

ص ١٨١ قوله - فالريان يطلب الريان - قال المولوى

گر نبودى ميل امید ثمر   کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجر از میوه زاد   گر بصورت از شجر بودش ولاد

ص ١٨٣ قوله ـ ومعلوم انه اذا سبق الهيولى ـ وذلك لان الزمان متأخرعن الجسم الذى متأخرعن الهيولى لان الزمان مقدارحركة الفلك فيكون متأخراً عن حركة الفلك وحركة الفلك متأخرعن الفلك والفلك متاخرعن الهيولى لانه مركب منها و من الصورة والكل متاخر عن الجزء فلو كان شىء متقدمـاً على الهيولى لكان متقدماً على الزمان لا محالة

» **قوله** ـ ومع لحوق للهيولى ـ اى مع لحوقه للزمان ايضاً فالكائن ما كان مسبوق الوجود بالمادة والمدة كالعناصر الاربعة وما يتولد منها المعبرعنه بالعنصريات

» **قوله** ـ وان المخترع غيرمسبوق ـ فالمخترع هوالذى يكون مسبوقاً بالمادة ولا يكون مسبوقاً بالزمان كالجسم الذى مقدار حركته عبارة عن الـزمان وهو جسم فلك المحيط وانما مثل للمخترع بالفلك والفلكيات مطلقا ولـم يخصص بالجسم المحيط لان الافلاك والفلكيات عندهم كذلك كلها وذلك اما فى جسم الفلك المحيط فلما ذكرنا من كون مقدارحركته هوالزمان فلايصح تاخره عن الزمان واما فى سايرالافلاك والفلكيات فلمزوم الخلاء لولاه وذلك لانه لوجازتاخرجسم الفلك الثانى اعنى (فلك الثوابت الملتصق محدّبه بمقعرالفلك الاعظم) عن الزمان اى عن مقدار حركة الفلك الاعظم المزم ان يفرض وجود الاعظم و حركته و مقدار حركته قبل وجود الفلك الثانى وهـذا المفروض مستلزم للخلاء اى خلو مكان الفلك الثانى عن جسم يشغله وهو محال ولكن هذه الخطرات مع كونها مبتنية على اصول هيئة بطلميوس لايثبت مارامو، نهذه امور الاليق بها ان تسقط عن الحكمة

« قوله - ای غیر متحرك كالعقول النورية - و وجه عدم کون العقول متحركة لان التحرك فرع قابلية الوصول الى ماالیه الحركة على ما عرفوا الحركة من انها كمال اول فی مقابل الكمال الثانی الذی هو الوصول الى ما اليه الحركة و قابلية الشیء عبارة عن قوة قبوله والعقول بريئة عن القوة بل هي متمحضة فی الفعلية و كل عقل واجد لكماله اللائق به دفعة واحدة دهرية وليس مما يحصل الكمال له بالتدريج وما ليس له حاصل بالفعل فليس له شانية حصوله ابداً

ص۱۸۳ قوله - اذ العناية قد علمت معناها - ای عند قوله

ما من بداية الى نهاية في الواحد انطواؤه عناية

وقال صدر المتالهين فی الاسفار واجب الوجود جل شانه يعلم من ذاته کل شیء من الاشياء بعلله واسبابه وعلمه هذا بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ایجادها من غیران يكون المنظور اليه فی الايجاد شیء سافل وغرض غیر حاصل فی ذات الفاعل وعلمه هذا هو العناية وفعله على وفق هذه العناية هو الحكمة وسوقه الشیء الى كماله الثانی الذی لا يحتاج اليه فی اصل وجوده وبقائه هداية و افادة الخير بلاعوض ولا غرض هی الجود انتهى

« قوله - قاهراعلى - اول ما افاض من العوالم عالم الجبروت ای عالم العقول مطلقا مع ما فيها من الترتيب من تقدم العقول الطولية مطلقا على العقول المتكافئة العرضية وما فی العقول الطولية من الترتيب من تقدم العقل الاول على الثانی والثانی على الثالث الى ان ينتهی الى آخرالعقول الطولية المتصلة الى العقول العرضية ثم عالم الملكوت ای

عالم النفوس ثم عالم المثل المعلقة وهو عالم المثال والخيال المنفصل اعنی به عالم الصور المجردة عن المادة المعبر عنه بعالم الذر فی القوس النزولی و عالم البرزخ فی القوس الصعودی (بلسان الشرع) ثم عالم الملك والشهادة وهو المعبر عنه بالناسوت مطلقا من الصور والمواد مع ما فيها من الترتيب من تقديم الصورة علی الهيولی فآخر ما ينتهی اليه تنزل الوجود هوالهيولی ولذا تكون مرتبتها مرتبة صف النعال من الوجود و بها يختتم القوس النزولی كما ان منها يفتتح القوس الصعودی فيتصاعد الی الصورة الی عالم المثال الی الملكوت الی الجبروت الی ان ينتهی الی العقل الاول (كما بدئكم تعودون) ويكون التنزل من الاشرف الی الاخس حتی ينتهی الی الهيولی والتصاعد من الاخس الی الاشرف حتی ينتهی الی العقل الاول

ص١٨٤ **قوله** - فذلك الواحد الصادر - وحاصله ان الممكن منحصر فی الجوهر والعرض والجوهر منقسم الی الجسم والهيولی والصورة والنفس والعقل وشیء منها لايصلح ان يكون هو الصادر الاول الا العقل اما العرض فلاحتياجه فی ذاته فضلا عن فعله الی الموضوع فيجب ان يكون متأخر الوجود عن موضوعه وهو ينافی تقدمه عليه لو كان هو الصادر الاول واما الجسم فلتاخره عن اجزائه التی هی الهيولی والصورة فكيف يصح ان يكون هو الصادر الاول المتقدم علی ما سواه من الممكنات مع ان المركب متاخر الوجود عن اجزائه اما الهيولی فلافتقارها الی الصورة لكون الصورة شريكة فی علة وجودها مع ان الهيولی قابل محض وليس فيها شائبة من الفاعلية والصادر الاول يجب ان يكون واسطة فی وجود ما سواه من الممكنات واما الصورة فلاحتياجها فی تشخصها الی الهيولی

واما النفس فلاحتياجها فی الفعل الی البدن فالممکن الموجود الذی لا یحتاج الی ما سواه من الممکنات لا ذاتاً ولا فعلا وانما ینحصراحتیاجه الی الواجب فقط هوالعقل واذا کان فی الوجود صادر اول یجب ان یکون هوالعقل لکن قاعدة الواحد لایصدر عنه الا الواحد اثبتت وجود الصادرالاول فیجب ان یکون هوالعقل وهوالمطلوب ومما ذکرناه یظهر ان العقل یکون من المستکفی بالفاعل لعدم احتیاجه الی غیرالواجب اصلا لافی الوجود ولافی البقاء ولافی الفعل

ص۱۸۵ **قوله** ـ وکقول امیرالمؤمنین (ع) حین سئل عن العالم العلوی ـ رأیت فی حاشیة المیرزا احمد الشیرازی (ره) علی المشاعر ما هذا لفظه ،، روی عن امیر المؤمنین (ع) علی ما اورده سید الحکماء میرمحمد باقرالداماد فی بعض تصانیفه انه علیه السلام سئل عن العالم العلوی فقال (ع) صور عاریة عن المواد خالیة عن القوة والاستعداد تجلی لها ربها فاشرقت وطالعها فتلالات والقی فی هویتها مثاله فاظهرعنها افعاله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زکاها بالعلم فقد شابهت جواهر اوائل عللها و اذا اعتدلت مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد

» **قوله** ـ وفی حدیث الاعرابی وحدیث کمیل ـ فی حدیث الاعرابی قال (ع) فی جواب قول السائل (ما العقل) جوهر دراك محیط بالاشیاء عن جمیع جهاتها عارف بالشیء قبل کونه فهوعلة للموجودات ونهایة المطالب انتهی وقال المصنف فی شرح دعاء الصباح احاطة العقل الکلی بجمیع العقول وجمیع النفوس بل بجمیع الاشیاء مبرهنة لانه جامع فعلیات الاشیاء من حیث هی فعلیات کما ان الهیولی الاولی جامعة لکل

القوى الانفعالية والاستعدادات والظلمات بحيث ان كل قـوة فى كل مادة من شعبها هـذا من الضعف والسخافة وفى العقل من الشدة والتمامية و فى حديث كميل بعد بيان النفوس الاربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقـة القدسية والكلية الالهية قال (ع) والعقل وسط الكل وقال المصنف فى شرحه فى قوله (ع) (العقل وسط الكل) تمثيل لكون العقل مركزاً وهى دوائر لكن اعلم ان الامر فى المركز والدائرة المعنويين على عكس حال المركز والدائـرة الحسيتين لان المركز المعنوى محيط حق الاحاطة لانه كنقطة راسمة بسيرها مثل الخط والخط المعنوى كخط دائر على نفسه فتحصل دائرة ثم العقل ايضاً كدائرة مركز الوجوب الذاتى

« **قوله** - واما عند الاشراقى فستعلم ـ فى غرر المعقود فى كيفية حصول التكثر على طريقة الاشراقيين

« **قوله** ـ فهو وان كان واحداً لكن فيه كثرة اعتبارية ـ اعتبار الكثرة فى العقل قد يكون باعتبار جهتين فيه وهو لوجهين (الاول) اعتبار ان له وجوداً ومهية و (الثانى) اعتبار ان له تعقلا لذاته وتعقلا لمبدئه وقد يكون باعتبار اكثر من جهتين من ثلث جهات الى اربع الى ست جهات و تفصيله على ما قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات هو ان فى العقل الاول تعرض الكثرة باعتبارات فان له (١) مهية و(٢) وجوداً و (٣) امكانه بالذات و (٤) وجوباً بالغير و(٥) تعقلا لذاته و(٦) تعقلا لمبدئه فهذه امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انـه صدر عن المبدء عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له مهية وباعتبار نسبة مهيته الى وجوده الزائد عليها فى العقل عرض ان يكون ممكناً وباعتبار نسبة وجوده الى مبدئه الموجب

له عرض ان يكون واجباً بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته ولمبدئه قال قده فهذه امور ستة اثنان منها يشتركان فى انهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالقوة وهما الزوية والامكان و اثنان هما الوجود والتعقل لذانه فى انهما حالة من حيث كونه بالفعل و اثنان هما الوجوب والتعقل لمبدئه فى انهما الحالة المستفادة من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشياء بالتثليث الموجود فى العقل الاول يعنى بالاعتبار الثانى (١) الاثنان منها يشتركان فى انهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالقوة و(٢) اثنان منها يشتركان فى انهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالفعل و (٣) اثنان منهما يشتركان من حيث كونهما حالة مستفادة من مبدئه يعبر عن هذه الاشياء بالتثليث الموجود فى العقل الاول

› قوله - فح وجوبه مبدء عقل ثان جائى - اعلم ان الجهات الست المتقدمة فى الحاشية السابقة للعقل الاول يمكن ان يعتبر من حيث هى ستة و ذلك واضح بالنسبة الى تعداد نفس تلك الجهات ويمكن ان يعتبر من حيث هى ثلاث وذلك بالاعتبار المتقدم فى ذيل الحاشية المتقدمة آنفاً ويمكن ان يعتبر اثنتان باعتبار ان ثلاثة منها جهات للعقل باعتبار ذاته وهى مهيته وامكانه وتعقله لنفسه وثلاثة منهاجهات له باعتباره الى مبدئه و هى وجوده و وجوبه وتعقله لمبدئه و ما يكون له من الجهات بالقياس الى مبدئه اشرف مما له من حيث نفسه فوجوده ووجوبه وتعقله لمبدئه اشرف من مهيته وامكانه وتعقله لنفسه فيكون هو من جهة الاشرف مبدء لموجود اشرف كالعقل الثانى ومن جهة الاخس مبدء لموجود اخس وهو الجسم الفلك الاقصى (فان قلت) اذا تمت القاعدة اعنى قاعدة الواحد

لايصدر عنه الاالواحد ويكون الصادر الاول واحداً لامحالة فلا يعقل ان يصدرمنه اشياء متعددة وان صح معوحدته ان يكون مبدء لاشياء متعددة فليكن المبدء الاول كذلك (قلت) الصادر الاول من هذه الجهات الستة ليس الاشيئا واحداً وهوالوجود عند القائـل باصالته والمهية عند القائل باصالتها ولكن كونه الصادرالاول ونفس تلك الحقيقة يستتبع اعتبار الجهاتالمذكورة من غيران تكون تلك الجهات متعلقة للجعل استقلالا فانه على القول باصالة الوجود يكون المجعول بالذات من هذه الجهات التى يتضمنها العقل تضمناً كالوجود والمهية مثلا اوالتزامـاً كالـوجوب والامكان هوالوجود ولكن لماكانالمجعول وجوداً ظلياً محدودايتنزع من حده الذى جهة نفاده معنى يعبر عنه بالمهية ثم يلاحظ وجوده الى مهيته فيعتبر بينهما نسبة ان قيست الى مهيته يعبرعنه بالامكان وان قيست الى مبدئه يعبّرعنه بالوجوب واما تعقله لنفسه ليس الانفس نفسه لا امراً زائداً عليه لكى يزداد به المجعول بالذات وتعقله لمبدئه امرعارض عليه فالمجعول بالذات ليس الاشئى واحد وهوالوجود (فان قلت) كيف يستند الغيرالمعلول الاول من سائرالمعلولات الى المعلول الاول وهومناف مع التوحيد الخلقى : وانه لاموثرفى الوجود الاالله فقول المصنف قده كساير الحكماء من ان العقل الاول مبدء للعقل الثانى وللفلك الاقصى مما لا ينبغى (قلت) قال المحقق الطوسى (قده) بعد نقل هذا الاشكال عن ابى البركات البغدادى بانه مؤاخذة لفظية لان الكل متفقون علىصدورالكل منه جل جلاله و ان الوجود معلول لـه علىالاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم واسندوا معلولا الى مايليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والىالشروط لميكن ذلك منافياً لماسسوه وبنوا مسائلهم عليه

ص۱۸۷ **قوله** - و اما دفعها فالحکماء قائلة - قیل فی دفع الشبهة المذکورة وجوه (الاول) ما عن الحکماء من ان الرابط بین القدیم والحادث هو الحرکة الوضعیة العرضیة الطاریة علی الفلك التی یعبر عن مقدارها بالزمان فان لها جهة ثبات وهی الحرکة التوسطیة وجهة تجدد وانبتات و هی الحرکة القطعیة وهی من حیث جهة ثباتها مستندة الی المبدء الثابت ومن حیث جهة تجددها ای تجدد نسبها الی ما فیه الحرکة یسند الیها الحوادث ، وقد اورد علیه فی الاسفار بان کلامهم فی هذا الدفع یدل علی کون الحرکة الدوریة دائمة بالذات باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة الی العلة قال قده وهذا غیر صحیح اذ الامر التجددی البحت لیس له بقاء اصلا فضلا عن کونه قدیماً واما المهیة الکلیة فهی غیر مجعولة ولا جاعلة ولاعبرة باستمرارها

ص۱۸۸ **قوله** - فمنها ما قاله صدر المتألهین - هذا هو الوجه الثانی فی دفع الاشکال وحاصله ان الرابط هو حرکة الفلك لکن لاحرکته الوضعیة بل حرکته الطبیعیة الجوهریة فان لطبیعة الفلك و جهان وجه عقلی من جهة انصالها بل اتحادها برب نوعها و وجه طبیعی من حیث کونها طبیعة متجددة متصرمة فمن حیث وجهها العقلی لها ثبات واستقرار ومن حیث وجهها الطبیعی متصرم متجدد فمن حیث ثباتها مستندة الی مبدئها ومن حیث تجددها مستند الیها الحوادث فالرابط علی طریقته کما تبین هو حرکة الفلك مثل الوجه الاول الا انها علی طریقته الحرکة الجوهریة للفلك وعلی طریقة الحکماء حرکته العرضیة الوضعیة

» **قوله** - واما من یقول بالانقطاع ففی داء عیاء لم ینجع - و ذلك لان الجواب عن اشکال ربط الحادث بالقدیم لایندفع الا بالالتزام

بوجود امرفيه جهة ثبات وجهـة تجدد حتى يكون بجهة ثباتـه مرتبطاً بالقديم وبجهة تجدده مرتبطاً بالحادث لكى يكون رابطاً بينهما ومبنى الاجوبة الثلاثة المتقدمة كلها كان على هـذا الالتزام الا ان الرابط بناء على الجواب الاول كان الحركة الوضعية الثابتة للفلك وعلى الجواب الثانى هو حركته الجوهريـة وعلى الجواب الثالث هو العلل المعدة من الامور المتعاقبة الغير المتناهية و معلوم انه مع القول بانقطاع الفيض لا يتصور وجود امرذى جهتين من حركة اوامور غيرمتناهية فلايكون دافعاً للاشكال ولايوجدلدائه دواء (ح)

» قوله - كما يتضح وجهه - عند قوله وان لاعلين انتمى كما زعمه المشائون الى آخرما فى ذلك الغرر

» قوله - و اصنامها - قال المصنف فى بعض حواشيه على الاسفار الاصنام والبرازخ عبارة عن الاجسام عندالاشراقيين فانهم يعبرون عن الاجسام بهما الاان الاشراقيين من غيرالمسلمين يعبرون عن الاجسام بالاصنام والمسلمين منهم يعبرون بالبرازخ

ص١٨٩ قوله - اى اشراقات العقول المترتبة - اى اشراق العقول العالية على من دونها ومشاهدة العقول الدانية لما فوقها كل واحد من الاشراقات الحاصلة من العقول العالية والمشاهدات الحاصلة الدانية بواسطة او بلاواسطة وما كان منها بواسطة كان الوسط واحداً اومتعددا

» قوله - مفعول به للاخذ - اذا لم يكن ياخذ فى قوله لاياخذ الافلاك من الاخذ بمعنى الشروع يكون كلمة ترتيباً مفعولا به وان كان بمعنى الشروع يكون ترتيباً مفعولافيه كما ان كلمة فى الترتيب التى فى المصراع الثانى اعنى قوله قدكان فى الترتيب عقل اخذا مفعول فيه و كلمة اخذ

فى هذا المصراع بمعنى الشروع

ص١٩١ **قوله** - واعتبر باشراق العقل هذا مثال لحصول الاشعة من الاشعة يعنى حصول الاشعة من اشعة اخرى وصيرورة الثانية اشعة مثل الاولى نظير اشراق العقل الفعال على النفس بجعلها مثله فى التجرد والمشاهدة كاشراق المعلم على المتعلم بجعله مثله فى النور والاستبصار وهذه المماثلة مبنى على كون التعقل باتصال النفس الى العقل الفعال و اما بناء على الاتحاد كما هو طريقة صدر المتألهين فلاا ثنينية (ح) حتى يبحث عن حديث المماثلة

ص١٩٢ **قوله** - ارباب الطلسمات بدت - الطلسم باصطلاح اهل الاشراق هو الجسم وفى معنى الطلسم اقوال (الاول) ان الطل بمعنى الاثر والمعنى اثر الاسم وانما يقال للاجسام اثر الاسم لانها آثار لعالم الاسماء والصفات (الثانى) انه لفظ يونانى معناه عقدة لاتنحل (الثالث) انه كناية عن مقاوب اسمه اعنى مسلط ووجه تسمية الجسم بالطلسم على الاخيرين لاجل غلبة احكام المادة عليه بحيث صارت المادة كانها عقدة لاتنحل و كانها مسلط عليه

» **قوله** - وان لاعلين انتمى - هذا الى آخر الغرر شروع فى ذكر وجوه تزييف طريقة المشائين فى كيفية حصول الكثرة فى العالم وهى امور (الاول) ما ذكره بقوله فيلزم علية الجسم لجسم : وبيانه انه على طريقة المشائين يكون الصادر الاول مبدء بحول الله وقوته لامرين عرضيين متكافئين احدهما العقل الثانى والاخر جسم الفلك الاقصى فيكون بين المعلولين اعنى العقل الثانى والفلك الاقصى معية فى المعلولية ثم العقل الثانى مبدء للعقل الثالث ولجسم الفلك الثانى باذن الله و حوله فيكون

متقدماً عليه ويكون تقدمه عليه بالعلية اذ الترتيب بينهما علّى ومعلولىّ وحيث ان الجسم الفلك الاقصى متكافؤ مع العقل الثانى الذى متقـدم على العقل الثالث يكون لامحالة متقدماً على العقل الثالث والجسم الثانى لان ما مع المتقدم متقدم وحيث ان تقدم العقل الثانى على الثالث يكون بالعلية يجب ان يكون تقدم الجسم الاقصى ايضاً بالعلية بحكم المساوات (اقول) لو تم هـذا البيان لكان اللازم علية الجسم الفلك الاقصى للعقل الثالث ايضاً لا انـه يصير علة للجسم الثانى فقط مع ان ما فرعوا عليه من التالى الباطل هو علية الجسم للجسم ومنشأ الخلل فى هذا البيان هو ان تساوى الفلك الاقصى مع العقل الثانى يوجب ترتبـه على معلول العقل الثانى وهو العقل الثالث والجسم الثانى لاعليته لمعلوله والا يلزم ان يكون الجسم الاقصى ايضاً علة مثل العقل الثانى و(ح) يلزم توارد العلتين على معلول واحد مضافاً الى لزوم كون الجسم علة للعقل وللجسم قال المصنف فى الحاشية وهذا وان ترائى فى الظاهر انه خطابـة لكنه اذا تعمق برهان وبين وجهه بما حاصله ان العقل الاول اذا كان علة للعقل الثانى والجسم الاول والعقل الثانى للعقل الثالث والجسم الثانى وكان بين العلتين اعنى العقل الاول والثانى ترتب بالعلية يجب ان يكون بين المعلولين اعنى الجسم الاول الذى معلول للعقل الاول والجسم الثانى الذى معلول للعقل الثانى ايضاً ترتب بالعلية و ذلك لان الجسم الثانى معلول للعقل الثانى و مستفاد منه وحد ناقص له والعقل الثانى حد تام له وبالدقة المعلول رقيقة من رقايق حقيقة العلة وبينهما الاتحاد وان التفاوت بينهما بنحو اللف والنشر والمتن والشرح والرتق والفتق فقهراً يسرى حكم احدهما الى الاخر لان حكم احد المتحدين حكم الاخر

واذا كان بين العقلين اعنى العقل الاول والثانى ترتب يكون بين رقيقتيهما اللتين هما الجسم الاول والثانى ايضا كذلك لان الجسم الاول رقيقة العقل الاول وشرحه ومعلوله والجسم الثانى رقيقة العقل الثانى وشرحه ومعلوله وحكمهما حكمهما

ص١٩٣ قوله - وانتفى اللازم - هـذا بيان بطلان التالى اى علية الجسم للجسم وذلك لان تأثير جسم ى جسم آخر يتوقف على محاذاتهما كالشمس فى اضائتها واشراقها بالنسبة الى الارض والجسم المعدوم ليس بموجود حتى يكون محاذياً مع علته فتأثير الجسم فى وجود جسم آخر مستحيل والسر فى اشتراط تأثير الجسم بمحاذاته مع المتاثر منه هو كونهما معاً مادّياً محتجباً بالزمان والمكان فيكون مختلف النسبة بالنسبة الى المتاثر عنه بخلاف المجرد الذى هو لمكان تجرده يكون متساوى النسبة الى جميع الماديات والمجردات ولذا لايشترط فى تاثيره وضع ومحاذات بخلاف المادى

» **قوله** - ايضا ان لاعلين انتسب - هذا وجه ثان لتزئيف طريقة المشائين فى كيفية حصول الكثرة فى العالم وبيانه انه على طريقة المشاء يكون الجسم الفلك الاقصى صادراً عن العقل الاول والفلك الثانى وهو فلك الثوابت صادرا عن العقل الثانى وهكذا الى ان ينتهى الى العقل التاسع فيكون هو مبدء للفلك التاسع وهو فلك القمر ثم ينتهى الى العقل العاشر واليه يستند كد خدائية عالم العناصر وحيث ان بين هذه العقول ترتب علّى كما اتضح ويكون كل عال منها اشرف من السافل منه فيكون بين هذه الافلاك ايضا ترتب فى الشرف فيجب ان يكون الفلك الاقصى اشرف من ما دونه كما يكون هو اعظم مما يشتمل عليه ثم الفلك الثانى

بعده لابد ان يكون اشرف من بقية الافلاك الى ان ينتهى الى فلك القمر وهكذا يجب حفظ النسبة فيما فى كل واحد من هذه الافلاك من الكواكب مع انه ليس الامر كذلك و ذلك لان الشمس التى فى الفلك الرابع وفلكها اصغر مما فوقه و هوفلك المريخ لكنها اشرف من جميع الكواكب لانها كوكب فاعل النهار الذى بطلوعه يستهلك نور كل كوكب منير فمنه يستكشف من انها ليست صادرة عن عقل طولى مترتب على عقل فوقه على طريقة المشاء بل انما هومعلول اعظم انوار الطبقة العرضية الموسوم فى لسان حكماء الفرس بالشهريور الذى بعد الاستعراب يقال بالسهريرفان اسامى الشهور المعروفة عندهم من فروردين الى آخر الشهور اسامى للعقول عندهم بل يظهر من بعض العبارات انها اسامى للعقول الطولية فعن الجيهانى فى مقالة ان اول ملك من الملائكة بهمن ثم اردى بهشت ثم شهريور ثم اسفند ثم خرداد ثم مرداد قال وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شىء وقال لهم ربهم من ربكم وخالقكم قالوا انت ربنا وخالقنا انتهى

» **قوله** - وهو بالفهلوية - رأيت فى بعض الكتب الحديثة فى ترجمة الفهلوى ما لفظه زبان پهلوى اين زبانرا فارسى ميانه نيزنام نهاده‌اند ومنسوب است به هرثوه كه‌نام قبيلهٔ بزرگى يا سرزمين وسيعى است كه مسكن قبيله هرثوه بوده وآن سرزمين خراسان امروزى است كه‌ازمشرق بدشت خاوران قديم وازشمال‌بخوارزم وگرگان وازمغرب بدامغان حاليه وازطرف ديگربسند وزابل پيوسته ومردم آن سرزمين ازايرانيان (سكه) بوده‌اند كه پس ازمرك اسكندر يونانيان را از ايران رانده دولتى‌بزرك وپهناورتشكيل داده وما آنانرا اشكانيان گوئيم

وکلمه پهلو وپهلوان که بمعنی شجاع است ازاین قوم دلیر که غالب داستانهای افسانه قدیم شاهنامه ظاهراً ازکارنامهای ایشان باشد باقیمانده است زبان آنانرا زبان پرثوی میگفته انـد اصل کلمه پهلوی پرثو بوده که اسم قوم اشکانی است کلمه ـ ر ـ مبدل بکلمه ل شده بشکل پلثو و کلمهٔ ث مبدل به ه شده پلهو گردیده بعد قلب بعمل آمده و پهلو گشته وسپس با الحاق یـاء نسبت پهلوی گردیده است و نوشته هائی از آنان بدست آمده کـه قدیم ترین همه دوقبالهٔ ملك و باغ است بخط پهلوی اشکانی برروی ورق پوست آهو نوشته شده واز(اورامان) کردستان بدست آمده وتاریخ آن بـه ۱۲۰ پیش ازحضرت مسیح میکشد و چنانچه از کتیبه بیستون معلوم میگردد هرثـونام خراسان بـوده این مملکت را یونانیان پارشیا ـ یا پارسوایا گویند وامروز پارث یاپارت مینامند ارامنه درتواریخ خود آنرا (پهل شاهدان) گویند یعنی پهل شاهستان ودرعصر اسلامی زبان فصیح فارس را پهلوی زبان و پهلوانی زبان میخواندند و پهلوی را برابر باتازی و بعضی آهنك آنهاراترانه‌های فهلویات خوانده‌اند تمام شد آنچه در آن کتاب عصری بوده و برخوانندگان واضح است که چه قدر تکلف بخرج داده تا پرثورا پهلوی ساخته واسهل در آن کلمه آنچیزیستکه درحاشیه مرحوم هیدجی رحمة الله علیه است میفرماید لغة معروفه فرس برسه گونه است

پارسی ـ دری ـ پهلوی ـ پارسی منسوب است بپارس که پسر سام پسر نوح است واودرعهد خود مالك این سرزمین بوده .

دری ـ بروزن پری پارس باستانی است که بعضی اوراتعبیر بفصیح نموده چه هرلغتی که در آن نقصانی نباشد همچه اشکم واشتر واسپند و

بگوو بشنو وامثال آن دری باشد وشکم وشترو گووشنو دری نباشد

حضرت رسول صلی الله علیه وآلـه فرموده که لسان اهل الجنة عربی اوفارسی دری - وپهلوی منسوب است به پهاو که پدرپارس است چه این زبان ازاو رسیده وبرخی چنین آورده اند که پهلویان پیروان رادکونه‌اند واو یکی ازپهلوانان عجم است که درروزگار جمشید پیدا گردیده وآن گروه را رادیان خوانند و زبـان پهلوی را باینان نسبت دهند تمام شد عبارة هیدجی ره ودرهر صورت آن کلمه قدیمی الاستعمال است

« **قوله** - وایضا کیف ینسب عالم الحس - هذا وجه ثالث فی تزئیف طریقة المشائین ذکره شیخ الاشراقیین فی حکمته وحاصله انـه علی طریقة المشائین یکون الجسم الثانی وهو فلك الثوابت علی ما فیه من الانجم الکثیرة التی لا یحصیها الا الله تعالی مستنداً الی العقل الثانی فیجب ان یکون فی العقل الثانی من الجهات الکثیرة ما یفی بصدورهذه الکثرة منه مع انـه لیس کذلك علی طریقتهم اذ الجهات المتصورة فی العقل الثانی تبلغ الی ثمانی عشر ولو زادت علیه لکان الی عدد معدود والجهات الثمان عشر تحصل من امکانه الذاتی ووجوبه الغیری ووجوده وماهیته وتعقله لذاته وللعقل الاول ولمبدء المبادی وافاضة الفیض علیه من العقل الاول ومن المبدء بلاواسطة وبواسطة العقل الاول ونظائر ذلك مما لایتجاوز عن حد محدود

« **قوله** - وصنم لزینة وکمال - ای کل جسم للزینة والکمال صار ذهباً فهوفی کونه زینة انموذج ربه الذی هوعقل من العقول المتکافئة العرضیة

« **قوله** - ره بل کلمایقع من الهیئات الانیقة - یعنی کلما یقع

من الهيئات الانيقة فى هذا العالم المحسوس فهو انموزج مما فى عالم العقل كما ان الالوان العجيبة التى فى رياش الطاوس انموزج عجائب ما فى رب نوعه والشيء الانيق الذى يتعجب منه من حسنه و جماله وانق الشيء اذا راع حسنه واعجب

» قوله - فغاسق عليه - هذا يتفرع على قوله والنور القاهر فى الغاسق حكمه انسحب يعنى كل نور قاهر اى رب نوع كان حكمه القهر يكون الجسم الذى تحته حكمه القهر وكل رب نوع حكمه الحب يكون ما فى تحت تربيته حكمه الحب وهكذا فالجسم الذى يغلبه القهر يكون رب نوعه مما يغلبه القهر وحيث ان الشمس والقمر نورهما قد بهر نور ساير الكواكب حتى ان صار الشمس كوكب فاعل النهار بحيث لا يبقى معه لسائر الكواكب حكم فيكون نور ربهما قد قهر ساير ارباب الانواع فقاهرية نور الشمس والقمر ظل قاهرية نور ربهما فى عالم ارباب الانواع

ص١٩٤ قوله - اوالمعنى ان غاسقايصحبه ذل - غرضه من هذه العبارة بيان ان ليس المقصود ذكر غاسق يغلب عليه الحب والذل معا كما هو ظاهر المتن بل من الغواسق ما غلب عليه الحب فقط وذلك كالزهرة التى هى كوكب العشق والمحبة ومنها ما غلب عليه الذل والانقياد وذلك كالامهات الاربع

» قوله - وكل فعل ذى نما - يعنى كل فعل يصدر عن جسم نامى فانه من رب نوع ذاك الجسم وقد بينه شيخ الاشراق فى المطارحات بانه لا يمكن استناد ذاك الفعل الى القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة وبين وجهه بان هذه القوى اعراض لاادراك لها واطال فى بيان

عرضيتها ثم رتب على عرضيتها وعدم ادراكها عدم امكان استناد هذه الافاعيل اليها و قال هذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لايمكن صدورها عن طبيعة قوة لاادراك لها ولاثبات فى النبات والحيوان ثم قال وما ظن ان للنبات نفس مجردة مدبرة فليس بحق و الا لكانت ضايعة معطلة ممنوعة من الكمال ابداً وذلك محال

» قوله ـ و قد زيف احتجاجه ـ حيث انه بعد نقل ما فى المطارحات قال هذه اقوال هذا الشيخ المتأله فى هذاالباب ولاشك انها فى غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء ثم شرع فى بيان ما فيها بقوله منها عدم بلوغها حد الاجداء الى آخرعباراته

» قوله ـ انما سميت تلك العقول المتكافئة مثلا ـ قال فى حاشيته علي الشواهد الربوبية وجه تسميتها بالمثل امران (احدهما) انها امثلة لما تحتها بمعنى انها مع ما هوواقع فى تحتها مندرجة تحت مهية نوعية متفقة فى المهية ولوازمها كما هومعنى المثلية

وثانيهما انهاامثال وحكايات لما فوقها من الاسماء الحسنى للحق تعالى التى هى ارباب الارباب وتوصف بالنورية لجمعية وجودها وتمييزاً لها عن المثل المعلقة وانها واقعات فى عالم الابداع لكونها غير مسبوقة بمادة ومدة بل مخرجة من الليس الى الايس دفعة واحدة دهرية و انها موجودة فى صقع الربوبية لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الامكان فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية ببقاء الله لا بابقائه انتهى

اقول ـ الفرق بين المثل والمثال هوان مثل الشيء عبارة عما يوافقه

فی تمام المهية و يكون الامتياز بينهما فى العوارض الخارجة عن المهية كالفردين المندرجين تحت مهية واحدة مثل زيد وعمرو و مثال الشیء عبارة عما يوافقه فی بعض الوجوه لا فی مهيته ولاجل تفاوت معناهما انه تعالی منزه عن المثل لانه لا مهية له لكی يكون له شريك فيها ولو كان ذاته تعالی مهية مجهولة الكنه ايضا ليس له مثل ای شريك فی مهيته و لكنه تعالی له الامثال العليا بل العالم اعنی ماسواه تعالی كله مثاله وفی كل شیء له آية بل ليس كل شیء الا آيته لا انه شیء فيه آيته قال العارف المولوی

فرق اشكالات آيد زين مقال   ليك نبود مثل باشد اين مثال
كان دلير آخر مثال شير بود   نيست مثل شيردرجمله حدود

اذا عرفت ذلك ظهر لك وجه قول مصنف قده (لكونها امثالا لما دونها ومثالات و آيات لما فوقها) اما كونها امثالا لما دونها فبناء على التحقيق من كونها متحدةالمهية مع مهية اصنامها فرب كل نوع مع افراده الناسوتية كزيد وعمرو فی اشتراكهما فی جهة واحدة الا ان رب النوع فرد عقلی نوری و ساير الافراد ناسوتية هو لائية من عالم الطبيعة و اما كونها مثالا وظلالا لما فوقها فلانها ظلال اسمائه تعالی و حكايات صفاته

» قوله - اولكونها امثالاللاشراقات العقلية وهذا وجه آخر لتسمية المثل بالمثل وهو كونها ای العقول المتكافئة العرضية امثالاللعقول الطولية لما عرفت من ان العقل باشراقه يحصل منه مثله كما ان العقل يجعل النفس مثله باشراقه عليه نظير المعلم الذی يجعل المتعلم مثله بافاضة العلم عليه من غير نقصان شیء منه

» **قوله** ـ وانما نسبت الى افلاطون ـ قال الشيخ فى الهيات الشفا انهم جعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هى المعقولة واياها يتلقى العقل اذكان المعقول امراً لا يفسدوكل محسوس من هذه فهوفاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحونحوهذه واياها تتناول و كان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان فى هذه الرأى انتهى

» **قوله** ـ وصورقضائية عندنا ـ كما تقدم فى غررمراتب علمه تعالى من ان المثل النورية صورقضائية قائمة بالعقل بالقيام الصدورى و لان فيها كثرة نوعية فهى قضاء تفصيلى اولى اما كونها قضاء فلانها ابداعى لادائرة ولازائلة فلاترد ولاتبدل وانها موجودة فى عالم الابداع على سبيل الكلية والقضاء هووجود الشىء فى عالم الا بداع كك واما كونها تفصيليا فلان فى كل واحد منها كثرة نوعية اذكل منها بوحدته و بساطته تجمع كل كمال فى الصور التى تحته من الصور الناسوتية الطبيعية جمعاً لاينثلم به جهة وحدته وبساطته واما كونهااولياً فكونهافى مقابل القضاءالتفصيلى الثانوى الذى هواكثرتفصيلياً من القضاء التفصيلى الاوّلى وهو الصور المفاضة على النفوس الكلية السماوية المعبرعنها باللوح المحفوظ واماالعقول المترتبة الطولية فهى القضاء الاجمالى كما ان العقل الاول هوالقلم الاعلى ولعله المقسم به فى قوله تعالى (ن والقلم)

» **قوله** ـ وانما قال انه علم الحق عندهم وصور قضائية عندنا ـ لما قد تقدم من ان العلم التفصيلى للحق جل شأنه عندهم عبارة عن وجودات الاشياء كلها من اول عالم العقل الى آخرمراتب الوجود وانه فى مرتبة ذاته المقدس ليس الا العلم الاجمالى بالاشياء فلاتفصيل فيه اصلا و علمه الاجمالى بكل شىء فى مرتبة ذاته هوعين علمه بذاته الذى هوعين

ذاته بخلاف طريقة المصنف فانه قائل بان علمه بذاته الذي هوعين ذاته علم اجمالى بما عداه فى عين الكشف التفصيلى فعلمه التفصيلى بكل شيء ليس منفصلا عن ذاته حتى تكون المثل النورية مثلا علما لاغيربل علمه التفصيلى فى مرتبة ذاته وانما المثل النورية مرتبة من مراتب علمه وهى عالم قضائه اى قضائه التفصيلى الاولى المتوسط بين قضائه الاجمالى الذى هو عالم العقول الطولية وبين قضائه التفصيلى الثانوى وهو عالم النفوس الكلية المساوية المعبرعنها باللوح المحفوظ

« **قوله** - اعنى الافراد الطبيعى من نوعه اوشخصه المنحصرفيه فى عالم الطبيعى قد تقدم ان الطلسم فى لسان الاشراقين عبارة عن الجسم الاان الاسلامين منهم يعبرون عن الجسم بالبرزخ وغير الاسلامى منهم يعبرون بالطلسم و وجه تقسيم المصنف الطلسم بقوله اعنى الافراد الطبيعى من نوعه اوشخصه المنحصرنوعه فيه فى العالم الطبيعى هوان النوع المتكثرافراده منحصر عندهم بالعناصروااما الافلاك وما فيها من الفلكيات فكل شخص منها مندرج تحت نوع يكون شخصه منحصراً به وذلك لعدم قبول هيولى الافلاك عندهم للوصل والفصل فيصير الفرد الطبيعى (ح) على قسمين منها ما يتعدد افراده وهوالموجود فى عالم العناصر ومنها ما لايتكثرافراده وهوالافلاك وما فيها من الفلكيات

ص١٩٥ **قوله** - والسرفى ان الوجود البسيط - اعلم ان جواز اخذ مفهومات متخالفة و انتزاعها عن الوجود البسيط الاحدى دليل على جامعيّة ذاك الوجود لما دونه من مراتب الوجودات و واسطة لاثباته فهنا امور (١) كون الوجود البسيط مشتملا على تمام مراتب ما دونه من الوجودات و (٢) جواز انتزاع المفهومات المتعددة عن الوجود الواحد

و(٣) كون جواز انتزاعه دليلا على كون الوجود الواحد مشتملا على تمام مراتب ما دونه وغرض المصنف من هذه العبارة بيان الاخير والاستشهاد لـه بالاستدلال على جواز انتزاع المفاهيم المتخالفـة عن النفس مثل مفاهيم العاقل والمتوهم والمتخيل والحساس والبصير والسميع وامثالها على ان النفس فى وحدته كل القوى ونحن نبين كل واحد من هذه الامور اجمالا لتقدم تفاصيلها فنقول

اما الامر الاول اعنى كون الوجود الواحد مشتملا على جميع مـا دونه من المراتب فلان بساطة الشيء وعدم وقوع التركيب عليه انما هى بانعدام الحـد عنه فكلما كان الشيء ابسط كان انتفاء النقايص عنه اكثر فمرجع البساطة الى انتفاء الحد عن البسيط فالوجود البسيط معناه ما لاحد له ولازم انتفاء الحد عنه وجدانـه لما فيما دونـه من الكمالات والجهات الوجودية وان المنفى عنه هو جهة النقص الذى فيما دونه وكلما كانت وحدة الشيء اشد وبساطته اقوى تكون احاطته اكثر وجمعيته اتم كما قيل

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است

چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد

اما الامر الثانى اعنى جواز انتزاع المفهومات المتخالفة عن الوجود الواحد فقد ادعى صدر المتألهين عليه الوجدان وهو كذلك وقدم تنظير ذلك بالنفس فى كونه نفسا وعالما بنفسه ومعلوماً لنفسه وعلماً فينتزع منه مفاهيم متعددة من مفهوم النفس والعلم والعالم والمعلوم وليس هو الاشيئا واحداً وانتزاع مفهوم كونه مقدوراً لله سبحانه ومعلوماً له ومراداً مع ان معلوميته

له ليس من جهة ومقدوريته له من جهة اخرى والايلزم ان لايكون من جهة كونه معلوماً مقدوراً مع ان الله سبحانه على كل شيء قدير وان لا يكون من حيث كونه مقدوراً معلوماً له مع انه تعالى بكل شيء عليم فهذا دليل قطعى على جواز انتزاع مفاهيم متعددة عن منشأ واحد

اما الامر الثالث اعنى كون جوازانتزاع المفاهيم المتعددة عن وجود واحد دليلا على بساطة ذاك الوجود و اشتماله على ما دونه من المراتب وواسطة لاثبات بساطته واشتماله هوانه لولاالاشتمال المذكور لم يصح الانتزاع المذكور كيف وقد ادعى صدرالمتالهين قده ايضاً بداهة استحالة انتزاع مفهوم واحد عن المتعددات بما هى متعددات فى رد مذهب المشائين فى كون الوجودمفهوماً واحدا صادقاً على افراده المتعددة بالتواطى مع كون الافراد متخالفة بالذات وقال قده بان الحكم بعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة من حيث التخالف من الفطريات انتهى وكيف يمكن دعوى بداهة امتناع انتزاع مفهوم واحد عن المتعددات من حيث التعدد مع دعوى بداهة جواز انتزاع المفاهيم المتعددة من حيث التعدد عن الواحد بما هو واحد ومن هذا يستكشف ان صحة الثانى ليست الامن جهة اشتمال الواحد البسيط على مادونه من المراتب فهذا الاشتمال هو المصحح للانتزاع فالطريقية بين الاشتمال والانتزاع يدور بمعنى ان الاشتمال فى مرحلة الثبوت وسط لجوازالانتزاع وجواز الانتزاع فى مرحلة الاثبات دليل على الاشتمال

› قوله - ففى سمعه ينطوى كل العشرة - وهذا نظير ابدان الاولياء فى هذه النشأة ولهذاكان رسول الله صلى الله عليه وآله يرى من خلفه كمايرى من قدامه ويسمع بجميع اعضائه وجوارحه ولم يكن بصره

مخصوصاً بعينيه المخصوصة بل كان بدنه صلى الله عليه و آله كله بصرا و كله سمعاً وكله شماً (الخ) و قـدقالوا بان الافلاك ايضا كذلك ولايختص موضعا منها بالبصر و موضعاً آخر بالسمع بـل تبصربمـا تسمع وتسمع بما تبصر

» **قوله** ـ وقاية وتدبيراستكمالى كذلك ـ اعلم ان لكل واحد من الرب النوع والنفس تعلق بما دونهما فالرب النوع له تعلق تدبيرى بما دونه من المظاهر اعنى الاجسام المعبرعنها بالاصنام والبرازخ وللنفس ايضاً تعلق تدبيرى بالبدن الا انهما يفترقان فى ان تعلق العقل بما دونه تعلق تدبيرى اكمالى فقط لكن النفس لها تعلق تدبيرى بالبدن اكمالى من جهة واستكمالى من جهة فالنفس مدبر ومكمل من وجه ومتكمل من وجه آخر اذ هو بالبدن منتقل من مرتبة العقل الهيولانى الى مرتبة العقل بالمستفاد وسياتى تفصيل ذلك فى مباحث النفس من الطبيعيات

ص١٩٦ قوله ـ ففى التمثيل هو كنقطة ـ النقطة ترسم بسيلانها فى الوهم خطا مستقيماً والخط ترسم بسيلانه بان تحفظ طرفا منه وتحرك طرفاً آخرمنه بقدرشبراوذراع ونحوهما مثلا فانه يحدث بحركة طرف منه مع حفظ طرف آخر سطحاً مثلثاً قائم الزوايا احد اضلاعه الخط المرتسم من حركة النقطة و الضلع الآخر هو الخط الحاصل من حركة طرف من الخط الاول مع انحفاظ طرفه الاخر وقاعدته الشبر او الذراع الحاصل من امتداد الطرف المتحرك بقدر الشبراوالذراع والمثلث يرسم من حركة قاعدته بان يحفظ طرفاً منه وهوالطرف الذى ينتهى اليه الخط العمودى الحاصل من حركة النقطة الاولى ويجعل مركز دائرة ويحرك طرفه الاخرعلى محيط الدائرة فيحصل من حركته دائرة نصف قطرها هو

تلك القاعدة فیحصل بعد اتمام الدور شكل مخروطی سهمه الضلع الساكن علی المركز وقاعدته الدائرة المذكورة

» **قوله** - اذ معلوم انه ایضاً فرد مثل كل واحد - فان قلت اذا كان الفرد العقلی ایضاً جزئیا حقیقیا موجوداً مشخصا فی الخارج فیصیر مساویا مع الفرد المحسوس فی كونه جزئیا حقیقیا فكما یجوز ان یحمل الفرد المعقول علی المحسوس ینبغی ان یحمل المحسوس ایضا علی المعقول فما التفاوت بینهما بعد اشتراكهما فی كونهما جزئیا حقیقیا مشتركا تحت مهیة واحدة (قلت) التفاوت بینهما بكون الفرد المعقول كلیا سعیا وتكون كلیته باعتبار سعة وجوده واحاطته بالافراد المحسوسة بحیث یكون هو فی وحدته كل تلك الافراد المحسوسة علی نحو المتن واللف وتلك الافراد المحسوسة هی ذاك الفرد المعقول بنحو الشرح والنشر

» **قوله** - ای متفق معها فی المهیة ولوازمها كما قال به صدر المتالهین - الاشكال فی اتفاق الفرد العقلانی مع الافراد المحسوسة فی المهیة ینشأ من القول باصالة المهیة كما هو طریقة شیخ الاشراقیین او القول باصالة الوجود مع القول بالتواطؤ فی افراده اذ (ح) یقال اذا كان الفرد المعقول متحد المهیة مع المحسوس كیف یختلفان فی كون الفرد المعقول مقوما للمحسوس والمحسوس متقوما به مع ان الحقیقة الواحدة لا یصح ان یقوم بعضها ببعض وكیف یختلفان فی استغناء الفرد المعقول عن المادة وافتقار المحسوس بها مع ان الحكم فی الامثال فیما یجوز و مالایجوز واحد فلو كان فرد من حقیقة واحدة مقوما اومستغنیا عن المادة لكان جمیع افرادها كذلك (والحل) هو بالقول باصالة الوجود والالتزام بكون صدقه علی افراده بالتشكیك اذ یصح (ح) ان تكون الاختلاف بین افراد

حقيقة واحدة بالتمام والنقص والشدة والضعف فيصح ان يكون فرداً لكماله وشدته مقوماً وآخراً لضعفه ونقصانه معلولا ومتقوماً وان يكون فرداً مستغنياً عن المحل وآخراً محتاجا اليه فلايلزم من تقوم فرد بفرد منه تقوم ما يشاركه فى الحقيقة المشتركة و من افتقار فرد الى المحل افتقار جميع افراد تلك الحقيقة اليه

ص١٩٧ **قوله** - فى كتاب الجمع بين الرأيين - اى فى مقالته المسماة بكتاب الجمع بين رائى افلاطون وارسطو

» **قوله** - فاوّلوا المثل بالصور المرتسمة - قال الفارابى فى الكتاب المذكور ان مراد افلاطون من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى علما حصوليا على ماهوطريقة المشاء لانها باقية غيردائرة ولا متغيرة وان تغيرت وزالت الاشخاص الزمانية والمكانية (انتهى) فانظر انه فى تأويله ارجع مذهب الافلاطون الى ما ينسب الى ارسطو ولذا يورد عليه المصنف بان ارجاع الصور المرتسمة على ما ينسب الى ارسطوالى المثل المفارقة النورية القائمة بذاتها اولى و ذلك لان القول بالصور المرتسمة اشنع واحوج الى التأويل لكثرة ما يرد عليه من الاشكال

» **قوله** - ولو لو حظ مسببيتها عنه تعالى - الظاهر ان تكون كلمة لو وصلية جيء بها لبيان الفرد الخفى فتكون العبارة مشيرة الى تصحيح قيام تلك الصور بذاتها على ما هو المأثور من افلاطون و اتباعه فى المثل النورية مع انها قائمة بذات بارائها قياما حصوليا على ما هو رأى اتباع المشائين وذلك لوجهين

الاول بالنظر الى عدم ملاحظة مسببية تلك الصور عن البارى عز اسمه وذلك بما حققه صدر المتالهين مذهب المشائين فى القول بالصور

المرتسمة من ان تلك الصور ليست موجودة بايجاده تعالى باقية بابقائه حتى يكون قيامها به تعالى حصوليا لكى يرد مايورد عليه من الاعتراض بل هى موجودة بوجوده اى ليس لها وجود اصلا الاتبعا وبالعرض نظير وجودالحركة لجالس السفينة كما قالوا بمثله فى المهيات الكلية والاعيان الثابتة وباقية ببقائه فلاحكم لتلك الصور فى حد انفسها اصلا بل هى محكومة بحكم البارى تبعا وبعبارة اخرى هى من صقع الربوبى لانها علمه والصورة المعلومة فى غيره تعالى ليست موجودة بالاستقلال بل هى موجودة بوجود النفس باقية ببقائه فوجود واحد يسند الى مهية النفس و الى المهية المعلومة له ولكن اسناده النفس حقيقى اوّلى والى مهية المعلوم عرضى مجازى ثانوى ولذا يترتب على النفس بذاك الوجود آثار النفس ولايترتب على المعلوم بذاك الوجود آثاره وهذا توجيه من صدرالمتالهين لمذهب المشائين ودفع شناعة عنهم فيما يرد على ظاهر كلامهم من القول بالصور ولاضير فيه : كيف وقد قالوا فى العقول بذلك واذا كانت العقول التى من افعاله كك فصفته التى هى تلك الصور المرتسمة اولى بذلك فعلى هذا فليس مصدر ولاصادر حتى تكون مغايرة بينهما فيكون الصادر قائما بغيره لابذاته ويكون قيامه بمصدره منافيا مع قيام المثل النورية بذاتها على ما هوالموروث عن الافلاطون واتباعه بل لااثنينية بين البارى وبين هذاالصور بانتفاء الوجودالاستقلالى عن تلك الصور وكون موجوديتها بوجود باريها على ما هومعنى كونها من صقع الربوبى

الثانى بملاحظة تغاير تلك الصور وجودامع وجود باريها ومسببيتها عنه اذ حديث المسببّية انمايصح مع لحاظ التغاير وهذا ما اشاراليه المصنف باتيان الواوالوصلية فى قوله هذا (ولولوحظ الخ) وبيانه ان شيئية الشىء

بتمامه وكما له وتمام كل شيء انما هو بالوصول الى غايته لان الغاية فی كل مورد صورة كمالية للفعل المغيی فما لم يجلس الجالس على السرير لم يتم صورته وشيئية الشيء بصورته واذاكان الشيء بسيطاً كالعقل بل النفس يكون ما هواعنی حقيقته التی هوبها هوولم هوفيه واحدكما قال المصنف فی مبحث المهية (وفی وجودی اتحدت المطالب) ای مطلب هل ومطلب ما ومطلب لم فانظر الی وجودك ان حقيقته هوالوجود الخاص المقيد وهذا هوما هووالی علته التی هوالوجود المنبسط وكلمة الرحمن وفيضه المقدس والوجودالمطلق ومن المعلوم انه عين وجودك وانه اتحد ما هو وهل هولان المطلق موجود فی ضمن المقيد وهذاالوجود المطلق الذی هوعلة فاعلية لوجودك هوالغاية لوجودك لان كل موجودانما خلق لاجل الوصول الی غايته التی خلق لاجلها والغاية لكل وجودهوالوصول الی الوجود المطلق الذی هوحقيقة كل وجود وعلة كل حقيقة فما هو فيك هوعين لم هو الفاعلی ولم هوالغائی ففی وجودك اتحدت المطالب كما لايخفی فيكون الفاعل للصور العلمية باطن ذاتها ويكون قيامها بفاعلها الذی باطن ذاتها اشد من قيامها بذاتها

ص۱۹۸ قوله - وقيل والقائل به هوالسيد المحقق - قاله فی الكتاب الموسوم بالافق المبين ولا بأس بنقل عبارته على ما حكاه عنه فی الاسفار قال قده ان القضاء على ضربين مختلفين علمی وعينی وكما يصح ان يعنی به ظهور فی العلم وتمثل فی العالم العقلی فكذلك يصح ان يعنی به وجود فی الاعيان وعلمناك انه يمتنع اللانهاية بالفعل فی القدر لافی القضاء فرّب القضاء والقدر وراء ما لايتناهی بما لايتناهی ولايضيق عن الاحاطة بجملة ما لانهاية له مجملة ومفصلة وهو واسع عليم وان ما

يوجد فى وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجى بالفعل فى افق التغير ويبقى تحققه بتمامه فى وعاء الدهر بقاء دهرياً لازمانيا فانه يجب ان يكون متناهى الكمية سواء كان ذلك فى الازال اوفى الاباد وان الماديات ليست فى الفضاء اعنى بحسب الوجود العينى فى وعاء الدهر والحضور الوجودى عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل هى و موادها بحسب ذلك فى درجة واحدة فلو سمعتنا نقول ان الماديات انما هى مادية فى القدر وفى افق الزمان لافى القضاء الوجودى فى وعاء الدهر وفى الحصول الحضورى عند العليم الحق فافقه انا نعنى بذلك سلب المادة فى ذلك النحو من الوجود لامفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجرداً باعتبار آخر واحق مايسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها فى القضاء العينى اى تحققها فى وعاء الدهر المثل العينية اوالقضائية والصور الوجودية اوالدهرية و بحسب وقوعها فى القدر اى حصولها فى افق الزمان الاعيان الكونية اوالكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من اهل التحصيل وانى لست اظن باهام اليونانيين غيرهذا السر الا ان اتباع معلم المشائية اساؤا به الظن واستناموا الى ما سولته لهم انفسهم وقصروا فى الفحص و وقروا على وقيتهم فى المثل الافلاطونية وعد مساويها فلم يكن اعتمالهم الا لاطفاء نور الحكمة وتفاشى ديجور الظلمة (انتهى)

واوضحه فى الاسفار بقوله وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت فى انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى اليها علما اشراقيا شهوديا وانكشافاتا ما وجوديا فى درجة واحدة من الشهود والوجود لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية

فلاتجدد ولازوال ولاحدوث لها فى حضورها لدى الحق الاول فلا افتقار لها فى هذا الشهود الى استعدادات هيولانية و اوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالاقدسون من الحكماء ماراموا بالمثل المفارقة الاهذا المعنى دون غيره لئلايرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة انتهى

قال المصنف قده فى الحاشية و قد مثلوا لهذا بخيط ملون يمشى عليه نملة فالنملة كلما ورد عليها لون غاب عنها لون آخر و يحكم عليه بالعدم بخلاف من يحيط بجميع تلك الالوان فيشاهد كلا فى موضعه (اقول) اوكرجل فى يده خيط مصبوغ مختلفة الالوان على سطح يلقى ذاك الخيط متدرجا شيأ فشيأ وفى وسط جدار الدار ثقبة فى داخل تلك الثقبة اشخاص ينظرون الى هذا الخيط المار على الثقبة شيأ فشيا فكلما طلع عليهم شىء منه غاب عنهم ووقع فى محله شىء آخر من الخيط مصبوغا بلون آخر فهؤلاء المحجوبون فى داخل الثقبة يرون الخيط على سبيل التعاقب والتدريج بحيث تكون رؤيـة كل قطعة منه بعد رؤية قطعة منه وقبل رؤية القطعة الاخرى و اما من على سطح الدار الذى بيده الخيط يرى جميع الوانه دفعة واحد لايغيب عنه شىء منه وليس بالنسبة اليه ليل ولانهار ولاصباح ولامساء بل يرى الكل بعين واحدة قال المصنف قده وآية ذلك فيك ان بصرك اوخيالك اذا ادرك ان هذه النار حارة اوتلك حارة وهكذا ادرك بالتعاقب واما عقلك فيدرك كل النيران دفعة واحدة دهرية ويدرك صفتها وهى الحرارة وغيرها فاذا وجد بعده نارا حارة لم يدرك العقل شيا جديداً

« قوله - يعنى المثل المعلقة التى بازاء الاشخاص - وهو المعبر عنه بالبرزخ وعالم المثال والخيال المنفصل وهو عالم متوسط بين عالم

المفارقات و عالم الماديات حيث ان عالم المفارقات مجرد عن المادة والصورة والماديات مقترنة بهما معا وعالم المثال مجرد عن المادة دون الصورة ولذلك صار متوسطا وبرزخا بينهما

» قوله - مع ان الافلاطونيين - اشارة الی تزئيف هذا التاويل اما اولا فلان هؤلاء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان المثل النورية من عالم العقول المفارقة و هذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية لما عرفت من انها صور بلا مادة فمنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهی صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون ومنها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهی صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها

» قوله - وعلی مهية مطلقه قد حملا - هذا التاويل محكی عن الشيخ الرئيس وحاصله ان مراد الافلاطونيين من المثل النورية التی قالوا بانها موجود فی الخارج واحد بالعدد ثابت دائم غير متزلزل هو الكلی الطبيعی والمهية المطلقة التی هی جوهر ای يحمل عليها الجوهر الجنسی حملا شايعا صناعيا ومجرد ای محذوف عنها المادة و لواحقها فی الذهن اذ العقل يلاحظها من حيث هی هی مجردة عن كل ما سواها حتی عن قيد تجريدها عما سواها و بعبارة اخری يلاحظها وحدها لا بحيث تكون الوحدة قيداً لها وتكون جزءً للملحوظ بل بنحو لا يعتبر معها غيرها حتی قيد الوحدة والتجرد التی يعبر عنها بالمهية لابشرط فی مقابل ماهية بشرط لا وهی التی لوحظ معها عدم ماعداها وتقيدها بقيد الوحدة والتجرد التی لا تكون موجودة فی الذهن ايضا اذ الموجودة فی الذهن مخلوطة بالوجود الذهنی كما لا يخفی وهذا بخلاف المهية المطلقة فانها موجودة

في الذهن كك اى مطلقة وحيث صرح القائلون بالمثل بكونها موجودة اوّل كلامهم بكونها موجودة في الاذهان وحيث صرحوا بكونها موجودة في الاعيان دائما اوّل المثّول انها محفوظة ابدا بتلاحق الافراد بناء على التحقيق من وجود الطبيعي في الخارج وان وجوده عين وجود افراده

« **قوله** ـ حيث تحذف عنها المادة ولواحقها ـ لواحق المادة هي الاتصال والانفصال والتخلخل والتكاثف والاختلاف في قبول الكيفيات الفعلية والانفعالية و ورود الانفعالات و عن القبسات انها عبارة عن مثل الاحياز والاوضاع والجهات والابعاد والازمنة والاوقات والحدود والامتدادات

« **قوله** - اما الاول مع كونه خلاف الظاهر ـ ووجه كون هذا التأويل خلاف الظاهر من كلماتهم هوان المنقول عن افلاطون و اتباعه و تشنيعات المشائين و اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان مذهبهم في المثل النورية انها موجودة في الخارج قائمة بذاتها لافي موضوع ومحل وقد نقل عن افلاطون انه قال انى رأيت عند التجرد افلاكا نورية و عن هرمس انه قال ان ذاتا روحانية القت اليّ المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام ولولم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجوداً مجرداً شخصياً في عالم الابداع . لماشنعوا عليهم بما نقله فارابى من انه يحسب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم و علم اللحون واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ؛ مقادير مستقيمة وآخر معوجة واشياء باردة اوحارة وكيفيات فاعلة ومنفعلة وكليات و جزئيات ومواد وصور الى غير ذلك من التشنيعات

« قوله - واما الثانى فلان اخذ الافرادالمادية - وقد اوضحه المصنف قده فى حاشيته على الاسفار بعبارة اوفى فى تأدية مرامه عما فى هذا الكتاب وقال (قده) ان كلا من انواع الطبيعة ماخوذة هكذا اى متدلية بالمبادى العالية ومتعلقة جميعاً بالحق المتعال انما هى مقام ظهور تلك المثل النورية لامقام خفائها وقاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لمافى القاعدة بنحوابسط واعلى فكلما قال السيد (قده) من ان الموجودات العينية بما هى واقعة فى وعاء الدهر لها البقاء الدهرى والوحدة الحقيقية وانها المسلوب عنها احكام المادة وامثال ذلك مقبولة ولكنها بهذا الاعتبار يصح ان يقال لها انها قاعدة مخروط نورها وانها مقام ظهورها ومقام وحدتها فى الكثرة لا غيرمع ان لها مقام تنزه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة في وحدة ايضا وهى فى ذلك المقام الشامخ مجردة بلاتجريد مجرد وهذه الماديات مأخوذة بنحوالتدلى بالحق وان كانت دهرية لكن وعائها ادانى الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النورية فان اوعية وجودها اعالى الدهر انتهى واجاب عن هذا التاويل فى الاسفار بانه لوسلم ان الاشخاص الكائنة التى وجودها مادى كونها مجردة باعتبار آخر لكن لاريب فى تعدد وجوداتها .مع ان المنقول عن افلاطون ان لكل نوع جسمانى فرداً مجرد ابديا واحداً وان القول بتجرده ايضا دال على القول بوحدته اذ التجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم على ذلك المعنى فى غاية البعد

« قوله - واما الثالث فظاهر البطلان - وقد عرفت ما فى هذه التاويل من الوجهين المتقدمين

« قوله - واماالرابع - قال فى الشواهد الربوبية وهذاالتاويل مبنى على عدم التفرقة بين المهية لا بشرط شيء وبينها بشرط لا او عدم

التفرقة بين الوحدة النوعية و الوحدة الشخصية اوعدم التفرقة بين تجرد الشيء بحسب ملاحظة العقل ذاته فى مرتبة لايدخل فيها العوارض و بين تجرده فى الوجود الخارجى عن العوارض فحكموا بوجود المهيات المجردة عن العوارض فى الخارج بناء على وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها ولواحقها المادية وجوداً متكثراً فى لعين متوحداً فى الحد والنوع انتهى و مرجع ما افاده الى ما حصله المصنف (قده) من الفرق بين الكلى الطبيعى والمثال النورى من امور

الاول ان المهية المطلقة كلى طبيعى والمثال النور موجود شخصى

الثانى ان تجرد المهية المطلقة اعتبارى باعتبار تجريد المجرد اياها والمثال النورى مجرد بالفطرة مع قطع النظر عن اعتبار تجريده و ليس كالكليات العقلية فضلا عن الكليات الطبيعية التى تجردها عن العوارض بعمل الذهن مع احتفافها بالعوارض

الثالث ان المهية المطلقة واحـدة بالعموم والمثال النورى واحد بالعدد

الرابع ان المهية المطلقة ثباتها محفوظة بتعاقب الاشخاص الذى هوعين تجددها لان الطبيعى موجود بعين وجود اشخاصه و متجدد بعين تجددها والمثال النورى ثابت فى نفسه غير متجدد ولامتدثر

الخامس ان المهية المطلقة جوهر ذهنى والمثال النورى جوهر عينى

السادس ان المهية المطلقة تجردها فى مرتبة شيئة المهية لا الوجود والمثال النورى مجرد فى حد نفسه و مرتبة وجوده والقول بان المهية المطلقة التى تجردها فى مرتبة شيئة المهية واحدة اى بالعدد ابدية غير داثرة تهافت هذا خلاصة ما اورده عليه فى الكتاب ويرد عليه وجها سابعا

وهوان الکلی الطبیعی اعنی المهیة المطلقة غیرموجود فی الخارج اوفی العقل بناء علی التحقیق من اصالة الوجود اذ الموجود علی هذا التحقیق هوالوجودوالمهیة موجودة بالعرض والفرق بین المهیة المطلقة والمجردة ح هوان الاولی اعنی المطلقة وان لم تکن موجودة فی الخارج بالاصالة والحقیقة لکنها موجودة بالعرض و هذا بخلاف المهیة المجردة فانها لا توجد فی الخارج اصلا لابالذات ولابالعرض بل لافی العقل اذ تجریدها فی العقل عن الوجودضرب من تلبسها بالوجودالعقلی فتخلیتها عین تحلیتها وتجریدها عین تخلیطها وانما تجریدها عن الوجود مطلقا حتی العقلی منه بضرب من التعمل العقلی کما لایخفی

« قوله - الا ان یکون مرادهم هوالممکن - وهو کذلک ولا باس به بناء علی ما هو التحقیق من ان الفرق بین المشتق و بین مبدئه بالاعتبار فیصح التعبیر عن احدهما بالاخر کما وقع به فی کلمات مترجمی عبائر ارسطو فی مقولات العشر حسب مامرفی هذا الکتاب غیرمرة

» قوله - وقد استنبطها الشیخ الاشراقی - قال الشیخ الاشراقی فی المطارحات انه استفاد تلك القاعدة من اشارة اجمالیة لارسطو فانه قال فی کتاب السماء و العالم یجب ان یعتقد فی المعلومات ما هو الاکرم والاشرف

» قوله - و قد اشرنا الی دلیلها المذکور - ه تلخیص هذا الدلیل انه لووجد الممکن الاخس ولم یوجد الممکن الاشرف قبله فلایخلو (١) اماان لایصدر اصلا لاعن مبدء المبادی ونور الانوار ولاعن غیره لا بواسطة ولابواسطة و(٢) اما ان یصدر عن نور الانوار بلاواسطة (٣) اویصدر عنه بواسطة والواسطة اماان یکون الممکن الاخس من هذا الاشرف اویکون

مساوياً معه او اشرف منه (٤) او يصدر عن غير نور الانوار وهذه التوالى كلها باطلة فالمقدم مثلها فيجب ان يكون الممكن الاشرف صادرا عن نورالانوار قبل صدور الاخس ويكون صدور الاخس منه بواسطة صدور الاشرف منه وهوالمطلوب واما بيان بطلان التوالى اما الاول منها اعنى عدم صدور الاشرف اصلا فلايخلو ان عدم صدوره اما يكون (١) لاجل امتناعه او(٢) لاجل الجهل بامكانه على تقدير امكانه او(٣) لاجل المانع عن وجوده على تقدير العلم بامكانه او(٤) لاجل الامساك عن افاضة وجوده على تقدير انتفاء المانع عن وجوده او (٥) لاجل ترجيح وجود الاخس على وجود الاشرف والكل محال فعدم وجوده محال

امـا الاول اعنى امتناعه فلثبوت امكانه بوجود الاخس وذلك لان الشرط فى استعمال تلك القاعدة امران (احدهما) ان يكون مورد استعمالها فى متحدى المهية اعنى فيما اذا كان الاخس والاشرف متماثلان فى المهية حتى يكون وجودالاخس دليلا على امكان وجودالاشرف اذ على تقدير تماثل الاخس والاشرف فى المهية يمكن اثبات امكان الاشرف بوجود الاخس واما مع عدم تماثلهما فلا يلزم من وجود الاخس امكان الاشرف لاحتمال ان يكون الاشرف مما يمتنع وجوده لمكان تخالفه مع الاخس فى المهية (وثانيهما) ان يكون استعمالها فيما فوق الحركات من المبدعات ولاتستعمل فى عالم الاجسام والحركات حسب ما نشير اليه فح نقول مع تماثل الاخس والاشرف فى المهية وكونهما مشتركين تحت مهية واحدة وان التفاوت بينهما بالنقص والكمال يكون وجود الاخس الذى هوفرد من المهية المشتركة دليلا على امكان وجود تلك المهية فى الفرد الاشرف وذلك لانه (١) كلما صح على الفرد صح على الطبيعة لان الطبيعة موجودة

فی الفرد بل لیس الفرد الاوجود الطبیعة واذا صح شیء علی الفرد یصح علی الطبیعة من حیث هی طبیعة قطعا وهذا حکم لااشکال فیه و(٢) کلما امتنع علی الطبیعة یمتنع علی الفرد ایضا لان الفرد کما عرفت لاینفك عن الطبیعة ولا یعقل ان یکون شیء ممتنعا علی الطبیعة وکان ممکنا علی الفرد مع عدم اخلاء الفرد عن الطبیعة وهذا ایضا حکم لااشکال فیه (٣) وکلما صح علی الطبیعة لایلزم ان یکون صحیحا علی الفرد لامکان ان یکون خصوصیة الفردیة مانعة عنه فلیس کلما یصح علی الطبیعة من حیث هی طبیعة مما یصح علی الفرد وهذا ایضا ظاهر و(٤) کلما یمتنع علی الفرد من حیث هوفرد لیس مما یمتنع علی الطبیعة وذلك ایضا ظاهر بعد ظهور امکان ان یکون خصوصیة الفردیة منشا لامتناعه علی الفرد و بعد انتفاء تلك الخصوصیة عن الطبیعة یزول الامتناع عن الطبیعة بزوال منشئه. اذا تبین ذلك فنقول مانحن فیه من قبیل الاول اعنی کلماصح علی الفرد صح علی الطبیعة واذ اوجد الفرد الاخس یستکشف من وجوده امکان وجود الطبیعة اذ لولم تکن ممکن الوجود من حیث هی طبیعة لما وجدت فی الفرد الاخس لان امتناع وجود الطبیعة بامتناع وجود جمیع افرادها لما عرفت من الحکم الثانی وهو کلما امتنع علی الطبیعة یمتنع علی الفرد فثبت ان طبیعة الاشرف ممکن الوجود وهوالمطلوب

واما الثانی اعنی الجهل بامکان وجوده فهو مع انه فی حد نفسه محال فی نورالانوار ومنبع العلم والکمال خاف فی المقام لمکان صدور الاخس منه الشاهد علی علمه بامکان ماهیته کما لایخفی

واما الثالث اعنی المانع عن وجود الاشرف فلفرض استعمال القاعدة فی الابداعیات التی تکون مستکفیة بالفاعل بمعنی ان امکانها

الذاتى كاف فى فيضان وجودها عن مبدعها ولا يتصور لفيضان وجودها مانع اصلا وتوضيح ذلك ان هذه القاعدة تستعمل كما عرفت فى الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير الدائرة ولا يجرى فى عالم الحركات للتمانع والتفاسد الواقعين فى هذا العالم كالعنصريات من المواليد الثلاثة وغيرها اذقد يمتنع عليها بالاسباب الخارجة ماهو ممكن لها بحسب الذات وما هواشرف و اكمل لها ولهذا جاز ان يعطى الشىء الواحد مرة شريفاً واخرى خسيسا لالذاته بل لاختلاف استعداده باسباب من الحوادث واما الامور التى فوق الحركات من العقول والنفوس ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عماهواشرف لها واكمل امر من الامور الخارجية اصلا فثبت انه لامانع عن وجود الاشرف فى مورد استعمال القاعدة وهوما فوق عالم الحركات

واما الرابع وهو الامساك عن افاضة وجوده فهومحال بعد فرض كون المبدء فياضاً مطلقاً وجواداً على الاطلاق دائم الفضل على البرية و باسط اليدين بالعطية وهذا ظاهر

واما الخامس اعنى ترجيح وجود الاخس على الاشرف فظاهر انه ترجيح من غير مرجح وهومحال فثبت انه مع صدور وجود الاخس منه عدم صدور الاشرف منه محال وهو المطلوب هذا بيان بطلان الشق الاول من التالى اعنى عدم صدور الاشرف اصلا مع صدور الاخس

الشق الثانى من التالى اعنى ان يكون الاشرف صادراً عن نور الانوار بلاواسطة فلا يخلو اما ان يكون الاخس الصادر عنه بلاواسطة ايضا او يكون صدوره بواسطة الاشرف و الاول محال للزوم صدور الكثير عن الواحد عرضا والثانى هو المطلوب اعنى ان يكون الاشرف صادراً قبل وجود الاخس

والشق الثالث من التالی اعنی ان یکون الاشرف صادرا عن نور الانوار بواسطة فلایخلوایضا اما ان یکون الواسطة هوالممکن الاخس او یکون مساویا مع الاشرف او یکون اشرف والاول محال لتعلیل وجود الاقوی اعنی الاشرف بالاضعف اعنی الاخس والثانی ایضا کالاول فی الاستحالة وذلك للزوم تعلیل وجود الشیء بما یساویه مع ان العقل یحکم بلزوم کون العلة اقوی من المعلول والثالث هوالمطلوب اسبق وجود الاشرف وقبلیته قبلیتاً بالذات علی ما هوالمدعی

والشق الرابع من التالی اعنی کون الاشرف عن غیرنورالانوار و هو ایضا محال للزوم کون مصدره اشرف عن مصدرالاخس مع انه لافاعل للوجود الاالله تعالی فثبت بطلان التالی بجمیع شقوقه ومن بطلانه کذالك یلزم صدق الشرطیة المذکورة وهی قاعدة امکان الاشرف واذ لا اشرف من الواجب ولامن اقتضائه فمحال ان یتخلف عن وجوده وجود الممکن الاشرف ویجب ان یکون الاشرف اقرب الیه وان تکون الوسائط بینه و بین الاخس هی الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غیر ان یصدر عن الاخس الاشرف بل علی العکس من ذلك الی آخرالمراتب

الحمدلله علی نواله وصلی الله علی محمد واله الطاهرین



فى الطبيعيات

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

ص٣٠٠ قوله - الفريدة الاولى فى حقيقة الجسم الطبيعى - جعل هذه الفريدة من مطالب هذا المقصد مع انها من مباديه لايخلو عن المسامحة وكان له ان يجعلها خارجة عن فرائده كما لا يخفى

» **قوله** - بحسب المهية والهلية البسيطة - المراد من قوله بحسب المهية ما هو الجواب عن السئوال بماء الحقيقية كما يقال فى الجواب عن السئوال بان الانسان ما هو انه حيوان ناطق فقولك حيوان ناطق ماهية الانسان وهى التى يقال فى الجواب عن السئوال عنه بماهو ، والمراد بالهلية البسيطة هو الجواب عن السئوال عن وجود الشىء وانما يقال للسئوال عن وجود الشىء بانه سؤال عن الهل البسيطة لان الهل البسيطة سؤال عن ثبوت الشيئى على نحو مفاد كان التامة فى مقابل الهلية المركبة التى هى سؤال عن ثبوت شىء لشىء على ماهو مفاد كان الناقصة و انما يجب ان يكون موضوع كل علم بحسب المهية والوجود مفروغا عنه لان مسائل العلم هى ماتكون متكلفة لاثبات الاعراض الذاتية لموضوعه واثبات العرض الذاتى لموضوعه متوقف على ثبوت الموضوع فى نفسه وثبوت اجزائه اما توقفه على ثبوت الموضوع فلان ثبوت العرض له على ماهو

مفاد كان الناقصة نحو ثبوت شيء لشيء يتوقف على ثبوت الموضوع اذما لم يكن الموضوع موجوداً في نفسه على نحومفاد كان التامة لايعقل ان يثبت شيئا له على نحو مفاد كان الناقصة واماتوقفه على ثبوت اجزائه فلان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيى فالعرض الذاتى موقوف على الموضوع والموضوع موقوف على جزئه فالعرض الذاتى موقوف على جزء الموضوع

» **قوله** ـ فلابدان يكون امابين المهية والهلية ـ مثال ماكان كذلك هوموضوع العلم الاعلى اعنى الموجود بما هوموجود الذى هوبين المهية والهلية معا اما مهيته اعنى المهية بالمعنى الاعم فهى مفهوم الوجود الذى هومن ابده الاشياء وان كان كنهه ومصداقه فى غاية الخفاء واما وجوده فلمكان كونه بنفسه هوالوجود واذا كانت الموجودات موجودة به فهواولى واظهر بان يكون موجوداً حيث انه يكون موجوديته بنفس كونه وجوداً ولو لم يكن موضوع العلم الاعلى مبينا مهية و وجوداً للزم ان يكون فوقه علم يكون البحث عن مهية الموضوع العلم الاعلى ووجوده من مسائله وهذا خلف ضرورة ان العلم الاعلى عبارة عما لا يكون فوقه علم آخر بل هو العلم الذى تكون محمولات موضوعه موضوعاة لساير العلوم كما سيبين عنقريب

» **قوله** ـ و المتكفل لبيان جميع الموضوعات ـ و ذلك لان موضوع الفلسفة الاولى هوالموجود بما هوموجود والعوارض العارضة عليه مثل الجسمية والفلكية و نحوهما يقيد الموضوع و يجعله موجوداً مخصوصا وهو الموجود الفلكى ونحوه و بكل قيد يطرئه يصير موضوعا لعلم من العلوم ويكون نسبة موضوع العام الاعلى الى موضوعات ساير

العلوم نسبة الكلى الى افراده فتكون موضوعات العلوم من مصادق موضوع العلم الاعلى ولهذا صار هوالعلم الاعلى واستحق بان يكون له الرياسة العامة المطلقة على سايرالعلوم و سمى بالعلم الاعلى والفلسفة الاولى والالهى بالمعنى الاعم و علم مابعد الطبيعة باعتبار تاخره بالوضع فى التعليم والتعلم و علم ما قبل الطبيعة باعتبار تقدمه بالطبع بحسب الواقع و وجه تسميته بالعلم الاعلى لما تبين من تقدم موضوعه على موضوعات كل العلوم و بالفلسفة الاولى اما كونه فلسفة فلتشبه عالمه بالاله فى العلم وان الاتصاف بهذا العلم موجب لهذا التشبه و اما كونه اولى فلتقدم رتبته على مراتب سايرالعلوم بتقدم موضوعه وقد ظهر وجه تسميته بعلم ماقبل الطبيعة اوما بعدها مما ذكرناه من الاعتبار ومن اقسامه الفن المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة والالهى الذى هو فنّ المفارقات المسمى با ثولوجيا اى معرفة الربوبية وهو الالهيات بالمعنى الاخص

« قوله - وعلل قوامه من مباديه - المراد بعلل قوام الموضوع اجزائه التى يتقوم بها ذاته وكون اجزاء الشىء من مباديه انما هو لاجل توقفه عليها و تقديمها عليه ذهناً و خارجاً فتكون من مباديه التصورية لتوقف تصوره على تصورها وقد عرف المبادى فى المنطق بما يبتنى عليه المسائل وقسم الى المبادى التصورية وهى المفيدة لتصورات اطرافها مثل حدود الموضوعات و حدود اجزائها واعراضها والتصديقية و هى المفيدة للتصديقات الماخوذة فى دلائلها كمقدمات بينة بنفسها اوماخوذة على وجه الاذعان مبينة فى علم اعلى

« قوله - ووجوده ليس من عوارضه - يعنى خارجاً اذالوجود

كمامرفى الامور العامة ليس امراً ينضم الى المهية كالبياض المنضم الى الجسم مثلابل هوتحقق المهية وكونها فليس فىالخارج عارض ومعروض وعروض وانما زيادته فى التصور

كما قال

(انالوجود عارض المهية　　تصوراً　واتحدا هوية)

فلايكونالبحث عن وجودالموضوع اعنىالبحث عن هليته البسيطة بحثاً عن عوارضه ولوكان بحثاً عن عوارضه باعتبار عروضه له فىالذهن فلا يكون عرضا ذاتيا لان العرض الذاتى ما يعرض الشيء لذاته اولامر يساويه فلامحالة يجب ان لايكون اعم والوجود بالنسبة الى المهية ليس كك لاعميته من الموضوعات المتداخلة اى المندرجة تحت موضوع العلم الاعلى فلوكان البحث عنه من مسائل العلم لوجب اندراجه فى كل علم فاذاً يجب انيكون البحث عن وجودكل موضوع من مسائل العلم الاعلى لان البحث عن وجود كل شيء وبيان مهيته من شئون العلم الاعلى الذى يبحث فيه عن هوية كل شيء ومهيته

« **قوله** - اثبات الاعراض الذاتية - المراد بالاعراض هوالامور الخارجة عن حقيقة الشيء العارضة عليه سواء كانت من مقولة الجوهر او العرض فالناطق عرضى بالنسبة الى الحيوان وكذا [illegible]ان بالنسبة [illegible] وان كانا معا من مقولة الجوهر كما ان الضاحك ايضا عرضى بالنسبة الى الانسان والمراد بالذاتية هى الخارج عن حقيقة الشيء [illegible] بعبارة اخرى ذاتى باب البرهان وفسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته اولامر يساويه فى مقابل مايعرضه لامر اعم او اخص

اوالمبائن وحيث كان فى هذا التفسيرنقصاً حيث ان جل المحمولات فى مسائل العلوم تعرض موضوعات العلوم من ناحية موضوعات نفس المسائل التى تكون اخص من موضوع العلم مثل الاسم بالنسبة الى الكلمة والكلام مثلاوقليل فى مسائل العلوم ان يكون موضوعهاهوبنفسه موضوع العلم فيلزم ان يكون البحث عن هذه المسائل خارجاً عن العلم لكون محمولاتها عارضة على موضوع العلم لامراخص وهو موضوع المسئلة فلا جرم وقعوا فى حيص و بيص وحق القول فى ذلك ان يقال فى معنى العرض الذاتى الذى يبحث عنه فى العلوم هوما يكون عارضاً للشىء ووصفاً له بالحقيقة بلاشائبة كذب ولامجاز بان يكون بلسان الادباء وصفاً بحال الشىء لاوصفاً له بحال متعلقه وبلسان الفلسفة ما لايكون له واسطة فى العروض مثل عروض الحركة لجالس السفينة وان كان له واسطة فى الثبوت اى يكون له علة الثبوت من غير ناحية ذات المعروض سواء كانت علة ثبوته له اعم اواخص او مساوياً اومبايناً له ويمكن حمل قولهم فى تعريف العرض الذاتى بانه الخارج المحمول على الشىء لذاته او لامر يساويه على ما ذكرناه بان يكون المراد من قولهم لذاته هوكون الشىء بنفسه معروضاً له على نحوالحقيقة اى بلا واسطة فى العروض ومن قولهم لامر يساويه المفهوم المساوى مع المعروض فى الصدق المتحد معه فى المصداق بحيث يكون التغاير بينهما بمجرد المفهوم كالوحدة والوجود حيث انهما مفهومان متغايران فى عالم المفهوم متحدان بحسب المصداق اذ ما هومصداق للوجود بعينه مصداق للوحدة فالعارض للوجود بتوسط الوحدة لا يخرج عن العرض الذاتى بمعنى مالا واسطة له فى العروض اذ عروضه على مصداق الوجود بتوسط مفهوم الوحدة لايجعله عرضا له من

باب وصف الشیء بحال متعلقه

» **قوله** - فلوكان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة منه - لا يخفى انه لوكان ثبوت الموضوع وثبوت اجزائه من مسائل العلم لكان ثبوتهما على نحومفاد كان التامة من مسائله وهوغيرمستلزم لتوقف الشیء على نفسه لان ثبوتهما على نحو كان التامة غيرمتوقف على ثبوتهما بل ثبوت شیءلشیء انماهوفرع لثبوت المثبت له نعم يلزم ان يكون المسائل المندرجة فی العلم على نحوين فبعض منها على نحو ثبوت الشیء وهی التی يبحث فيها عن ثبوت الموضوع واجزائه وبعض منها على نحوثبوت شیء لشیء وهی التی يبحث فيها عن العوارض اللاحقة على موضوعه بعد الفراغ عن ثبوته وثبوت اجزائه فلامحالة تكون الطائفة الثانية متأخرة عن الاولی وضعا كماتكون متاخرة عنها طبعا وتصير الطائفة الاولی من مبادی الثانية وهذا ماراموه من كون اثبات الموضوع واجزائه من المبادی ای من مبادی الطائفة الثانية والحق فی المقام هو ذلك فان شئت عبر عن العلم بالطائفة الثانية واجعل الطائفةالاولی من المبادی وان شئت اجعل الطائفتين كلتيهما من المسائل لكن مع انحفاظ الرتبة بينهما بتقديم الطائفة الاولی على الثانية وضعا كما هی متقدمة عليها طبعا لكن الاليق هو ما ذكروه لكون ثبوت الموضوع على نحومفاد كان التامة فی علم يكون من العوارض اللاحقة على موضوع اعم منه فيصير البحث عن وجوده بحثا عن ثبوت شیء وهووجود هذا الموضوع لشیء آخر وهو الموضوع الاعم فلوكان البحث عن وجوده على نحومفادكان التامة بحثا عن العلم الذی هوموضوعه مع كونه بحثا عن مسائل علم اعلى منه على نحو كان الناقصة يلزم ان تكون المسئلة الواحدة من مسائل علمين علم

الاعم وعلم الاخص الاانه فى العلم الاعم على نحومفادكان الناقصة وفى علم الاخص على نحومفادكان التامة وهووان لم يكن بمستحيل الا انه لايخلو عن الركاكة بل الاحسن اختصاص المسائل بما يكون من قبيل ثبوت الشيء للشيء وجعل ثبوت الموضوع من مسائل العلم الاعلى و من مباديه و هذا ما صنعوه ولنعم ما صنعوا فلله درهم و عليه سبحانه اجرهم

» قوله - ونحو ذلك - ممايذكرفى الغررالمعقودة فى الفريدة الاولى من هذا الكتاب

» قوله - ونحن وان قدمنا الالهى - اعلم ان المعلم الاول ابتدء فى تعليمه بالطبيعيات لان قاعدة التعليم تقديم تعليم الاسهل فالاسهل والطبيعى عام يتعلق بالمحسوسات التى هى اقرب الينا وختم بالفلسفيات التى هى اقدم الاشياء فى الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجاً فى التعليم من مبادى المحسوسات اعنى بها العلوم الرياضية الى المحسوسات انفسها و من المحسوسات الى المعقولات فكان ترتيبه بحسب الوضع غيرِ موافق مع الطبع وابتدء صدر المتالهين (قده) فى كتبه بالالهيات على وجه يوافق الوضع الطبع واتبعه المصنف (قده) فى ذلك حيث يقول و نحن و ان قدمنا الالهى الخ

» قوله - ومضى فى مطاويه حديث تركب الجسم - و ذلك فى مبحث الجواهروالاعراض فى قوله

وجوهر ليس بذاك وبذا ان منهما ركب جسم اخذا

» قوله - لو ذكرناه هناك - كان هذا الذى صنعه ماخوذاً

من عبارة شرح الاشارات قال شارحه (قده) ولما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعى المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التى يبتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هى ايضا فى الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفى الجزء الذى لايتجزى وتناهى الابعاد والشيخ اراد ان يبتدء بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا انتهى ما اردنا نقله

» **قوله** - لانها احوال تعرض الموجود من غير ان يصير رياضياً -
قد علمت ان الموضوع للعلم الالهى هو الموجود بما هو موجود وهو قد يوصف بانه واحد او كثير كلى او جزئى بالفعل او بالقوة و قد يوصف بانه مساو لشىء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن حار او بارد ولكنه يختلف فى اتصافه بهذه الاوصاف فى احتياجه فى تخصصه بخصوصية اخرى لصحة اتصافه بها وعدمه ففى اتصافه بمساواته لشىء آخر او اصغريته او اكبريته منه يحتاج الى ان يصير ذو كم لكى يقبل التساوى و اللاتساوى لانهما من عوارض الكم فيحتاج فى اتصافه الى هذه الاوصاف الى ان يصير رياضياً وفى اتصافه بالحرارة والبرودة ونحوهما يحتاج الى ان يصير ذو مادة فيحتاج فى اتصافه اليهما الى ان يصير طبيعياً وفى اتصافه بالوحدة والكثرة والكلية والجزئية و نحوهما لا يحتاج الى ان يصير رياضياً اى شيئاً موضوعاً للعلوم التعليمية ولا طبيعياً اى شيئاً موضوعا للعلم الطبيعى فالوحدة ونحوها مما يعرض نفس الموجود بما هو موجود والتساوى ونحو مما يعرض الموجود بعد ان صار رياضيا والحرارة و نحوها يعرضه بعد

ان صار طبيعياً ومسائل العلم الالهى عبارة عما يبحث عن العوارض التى تعرض الموجود من غير ان يصير رياضياً اوطبيعياً والجسم والهيولى والصورة فى قولك الموجود جسم او هيولاء او صورة كك فلذلك صار البحث عن وجود الجسم ووجود اجزائه من مسائل الالهى

ص٢٠١ قوله - واحكام العدم غالبة - اعلم ان الموجود اذا لوحظ من مبدئه الذى هو الواجب جل شأنه الى ان ينتهى الى ما هو فى صف النعال من الوجود الذى هو الهيولى يختلف بحسب مراتب الفعلية والقوة فالواجب جل شأنه هو الفعلية المحضة ومحض الفعلية بحيث يكون بريئاً من كل ما هو قوة وليس له شأن الا الفعلية والهيولى قوة محضة بريئة عن شائبة الفعلية وليس لها شأن الا كونها قوة بحيث يكون حظها من الوجود هو كونها قوة الوجود وما بينهما مختلطات بالفعلية والقوة وكلما كان اقرب الى الواجب تعالى شانه وابعد عن الهيولى تكون جهة الفعلية فيه اقوى وجهة القوة اضعف وكلما كان اقرب الى الهيولى وابعد عن الواجب يكون بالعكس فالعقل بعد الواجب تعالى تكون جهة فعليته اشد من كل ما دونه لكونه اقرب الى مبدء الفعلية جل شانه وبعده العقول المتكافئة العرضية وبعدها النفوس على اختلافها و بعدها المثل المعلقة الى ان ينتهى الى عالم الاجسام التى تغلب عليها احكام العدم والقوة لمكان التفرقة المكانية التى بين اجزائها وصدق (اين هو من صاحبه) على كل واحد من اجزائها وغلبة حكم السوائية عليها وغيبوبة بعضها عن بعض وامعان كل جزء من اجزائها فى الغيبة والسوائية بحيث لاينتهى الى حد لبطلان الجوهر الفرد والجزء الذى لايتجزى وهذا بخلاف ما لامادة له حيث ان احكام الوجود عليه غالبة واحكام العدم مغلوبة بحيث كانه

لامهية له بل النفوس وما فوقها كانها انيات بحتة ووجودات محضة لامهية لها وليس ذلك الامن جهة غلبة احكام الوجود عليها واندكاك ماهياتها في جنب وجوداتها بحيث كانها لامهية لها والافبحسب الدقة فكل ممكن زوج تركيبى مركب من وجودومهية ومالامهية له هو الوجود اللايتناهى الذى لايحد بحد بحيث من حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازليته واذا كان تضيق الوجود بما هووجود منحصراً من ناحية الخصوصية الطبيعية و يلحقها الرياضية كالمقدار والعدد فالتخصص بخصوصية اخرى غيرهما لا يخرج الموضوع الالهى عن كونه موضوعاً للعلم الالهى فالعوارض العارضة عليه بعد تخصصه بكونه واجباً لايخرجه عن موضوع الالهى ولذا تكون مسائل الالهى بالمعنى الاخص من العلم الاعلى وكذا تخصصه بكونه ممكناً او جوهراً مفارقاً ما لم ينته الى المخصصات الطبيعية او الرياضية كما لايخفى

« **قوله** – بل المسئلة الموجود جسم ـ لان المهية عارضة على الوجود لكن بمعنى العارض الخارج المحمول اى ينتزع عن نفس ذات الوجود وتحمل عليه بلاان يكون لها مابازاء فى الخارج لكى تكون محمولا بالضميمة كعروض السواد للجسم بل يكون عروضها من قبيل عروض الامكان للمهية وهذا على القول باصالة الوجود و اعتبارية المهية ظاهر قال صدر المتألهين فى الاسفار ويتضح لك من طريقتنا (يعنى من اصالة الوجود) فى تحقيق مباحث الوجود التى هى حقيقة دار الاسرار الالهية ان المهيات من الاعراض الاولية الذاتية لحقيقة الوجود كما ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هوموجود فاستقام كون الموضوعات لساير العلوم اعراضاً فى

الفلسفة الاولى انتهى

» قوله - والحق انها من الطبيعى - لايخفى انكون مسئلة نفى تركب الجسم من الجواهر الفردة من مسائل الطبيعى لايلائم مع كونها من مبادى مسئلة تركبه من المادة والصورة التى هى من الالهى لتاخر الطبيعى عنه مع كون المبادى متقدم على ذيها وهذا بخلاف ما اذا جعلناها من الالهى حيث يمكن ان تكون (ح) من مبادى تلك المسئلة فانه يصح جعل مسئلة من العلم من مبادى مسئلة اخرى منه كما فى العلوم الرياضية كما يكون عمل الاصول الاربعة المفردة من الحساب من مبادى مركباتها بل الجمع والتفريق يكونا من مقدمات الضرب والتقسيم والضرب مقدمة للتقسيم

» قوله - لانها من العوارض الذاتية للجسم - كونها من عوارض الجسم تارة يلاحظ بالنسبة الى الجسم المركب اى ما يحس من الجسم فيكون من عوارضه مطلقا عند المتكلم والحكيم اذ التجزى و عدمه يعرض الجسم المحسوس عند الكل وان لوحظ بالقياس الى نفس الاجزاء فيكون عرضاً للجسم عند الحكيم دون المتكلم لان الاجزاء اجسام عند الاول دون الاخير

» قوله - فيكون اعم من موضوعه - كون محمول مسئلة اعم من موضوع العلم موجباً لخروجه عن كونه عرضاً ذاتيا له مبنى على جعل العرض الذاتى مايعرض الشيء لذاته اولامر يساويه على ماقاله المتقدمون والاقمع جعله بمعنى مايكون عرضاً لاشيء حقيقة ولوكان له واسطة فى الثبوت لايضر بكونه عرضاً ذاتياً اذا كان عرضاً للشيء حقيقة ولو كان بواسطة فى الثبوت تكون اعم من موضوعه كما لايخفى

» قوله - بل المسئلة قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية - اورد عليه فى شرح الهداية بان الاتصال لما كان مبدء الجسم الطبيعى يساوق قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما يتجوهر عنه يجب ان يكون من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهى لا يكون من مسائل الفن الطبيعى بل انما يكون من مباحث العلم الالهى انتهى

ص٢٠٢ قوله - الابعاد المعتبرة فى الرسم - الترديد بين كون التعريف المذكور للجسم رسماً اوحداً من جهة الاختلاف فى كون الجوهر جنساً عالياً ذاتيا لما تحته من الانواع الجوهرية كما هو طريقة ارسطو اوان صدقه على مادونه يكون عرضيا كصدق العرض على ما دونه من الاجناس العرضية فعلى الاول يكون التعريف حداً وعلى الثانى رسما

» قوله - لانا نقول فعلى هذا - يعنى اذا كان الجوهر الذى اخذ جنسا فى تعريف الجسم موجبا لخروج السطحين المتلاقيين على خط واحد من تعريفه لايحتاج الى ذكر الخطوط الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم فى تعريفه اذ يكفى ح ان يقال فى فصله المشتمل على بعد ما ولم يكن حاجة الى هذا التطويل مع ان الجنس الماخوذ فى التعريف ينبغى ان يكون الجهة الجامعة بين المعرف وبين غيره ولم يعهد اخذه مانعا فى التعريف وان لم يكن اخذه كك بمستحيل لكنه غير متعارف

» قوله - اراد بسطحى المكعب الشكل - الشكل باصطلاح المهندسين من مقولة الكم لانهم قالوا فى تعريفه ما احاط به حد او حدود ومرادهم من كلمة (ما) هو المقدار ومن (الحد الواحد) هو الكرة ومن (الحدود) غير الكرة من بقية الاشكال من شكل الاهليلجى الذى

يحيط به حدين الى آخرما يتصور من الاشكال فالجمع فى الحدود منطقى يراد به ما فوق الواحد من الاثنين و ما فوقهما وقد اورد عليهم بفساد اخذ كلمة (ما) جنساً للتعريف لانها مبهمة والمبهمات غير صالحة لان تؤخذ فى الحدود مع انها يصدق على الجسم والمقدار ايضاً والشكل باصطلاح الحكماء عبارة عن هيئة عارضة على الجسم تحصل من احاطة حداوحدود فيكون من مقولة الكيف ومن الكيفيات المختصة بالكميات وحيث ان الكيف عرض لايقبل القسمة والامتداد فلايعقل ان يجعل الشكل باصطلاح الحكماء الذى هو من مقولة الكيف مورداً لنقض تعريف الجسم الذى هو الموجود الممتد اذ النقض يجب ان يكون بما فيه جهة اشتراك مع المنقوض وما لايقبل الامتداد لاينقض ما اخذ فى ذاته الامتداد فلابد من ان يجعل النقض بالشكل على اصطلاح المهندسين الذى هو كم ممتد قابل للانقسام اعنى المقدار الذى احاط به حداوحدود وانما يجب حمل كلامه على ذلك اى جعل مورد النقض هو الشكل الحاصل من السطحين المفروضين لان السطحين المتلاقيين على خط واحد مع قطع النظر عن الشكل العارض لهما ليسا امراً واحداً ومهية واحدة بل هما سطحان و خط واحد بينهما ومجموع الشيئين ليس عنده (قده) موجوداً علحدة قال (قده) فى مقام الاشكال على القول بان الجسم التعليمى مركب من جوهر هو الطبيعى وعرض هو تقيده بتعين ما اوتعين مخصوص بانه لو كان كذلك لم يكن جوهراً ولاعرضاً اذلايكون (ح) موجوداً حقيقياً له وحدة حقيقية بل امراً اعتباريا له وحدة اعتبارية فلايكون من اقسام شىء من الموجودات الحقيقية اذ الوحدة فى التقسيمات معتبرة على ما بين فى موضعه (انتهى) فانظر كيف اعتبر الوحدة فى التقسيمات فما لا وجود له : خارج عن

المقسم » فالسطحان المتلاقيان على خط واحد خارج عن مقسم الجسم اعني الموجود بما هو موجود وهذا بخلاف ما لو جعل مورد النقض الشكل باصطلاح المهندسين حيث انه موجود واحد قابل للامتدادات الثلاث على حسب ما فرضه (قده)

» **قوله** - صريح عبارات المتاخرين اعم - يعني اعم من الأبعاد المفروضة في ثخن الجسم او الخطية الاطرافية ولا يخفى ان ما يفيد في وجهه هو ينتج اختصاص الابعاد المفروضة في ثخن الجسم حيث ان ازدياد قيد كونها بالذات ينافي مع التعميم بالابعاد الخطية الاطرافية لعدم الخط العمقي في السطحين المفروضين بالذات على ما تبين

» **قوله** - لان المراد تصحح الخطوط - حاصل ما افاده في دفع الانتقاض بالسطحين المفروضين امران (احدهما) ان الجسم ما يكون قابلا للابعاد المذكورة بالذات و السطحان المفروضان ليسا كذلك لانهما وان كانا قابلين للبعد العرضي والطولي بالذات الا انهما ليسا بقابلين للبعد العمقي بالذات بل الخط العمقي المقاطع للخطين الاخرين الممتد من اعلى المكعب الى تحته انما يعد عمقاً باعتبار ان للجسم ثخناً فيكون الخط العمقي بعداً للجسم حقيقة ويسند الى السطح الملاصق به بالعرض والمجاز على نحو الواسطة في العروض لان السطح هو الموجود ذي الوضع الذي يكون قابلا للقسمة الطولية والعرضية ولايقبل الانقسام في العمق لانتفاء البعد العمقي عنه و (ثانيهما) ان الجسم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد المذكورة بلا شرط و السطحان المفروضان يقبلانها بشرط تلاقيهما على خط واحد فلا ينقض حد الجسم بهما لان ما يمكن فرض الابعاد المذكورة فيه مع الشرط مغاير مع ما يمكن فرضها فيه

بلا شرط كما لا يخفى

» قوله - والحق ان التعريف بالحقيقة - اماكون الصورة الجسمية هى الجسم فى بادى النظر فواضح اذ لولا البراهين المثبتة لوجود الهيولى على اصطلاح المشائين لما كان للحس طريق اليها ولذا انكرها من انكرها زعما فنه عدم تمامية ما اقاموا على اثباتها من البراهين واما نفس الصورة الجسمية فهى امر محسوس لا تقبل الانكار اصلا واما كون التعريف للصورة الجسمية فلانها التى يمكن فرض الابعاد فيها و هى الركن الركين من الجسم اذ شيئية الشىء بفصله وهى الفصل للجسم والجوهر الماخوذ فى تعريف الجسم اشارة الى هيولاه فقولهم جوهر يمكن ان يفرض فيه الخ اى هيولاء تشتمل على صورة جسمية شأن صورتها كونها يمكن ان يفرض فيها الخ فالجوهر اشارة الى جزئه الذى هو المادة وبقية التعريف اشارة الى جزئه الذى هو الصورة الجسمية وانما اشاروا الى جزئه الذى هو الهيولاء بالجوهر لان الجوهر الجنسى مبهم كالمادة فناسب ان يعبر عنها به

» قوله - او هيولاها - وقع الخلاف بينهم بعد الاتفاق بان الافلاك وما فيها من الفلكيات ليست قابلة لبعض صفات العناصر كالحركة المستقيمة والخرق والالتيام والكيفيات الفعلية والانفعالية كالحرارة والبرودة ونحوهما بان المنع من قبولها هل هو من صورها النوعية او من ناحية هيولاها على قولين والمختار عند المحققين هو الاول و ذلك لان الهيولا مطلقا ولو فى الافلاك قوة محضة ليس من شأنها الا الانفعال فهى لا تمنع عن شىء اصلا مع انه لم يقم دليل على تغاير الهيولى فى الفلكيات معها فى العناصر نعم لم يقم دليل على اتحادها كما قام على اتحادها فى العناصر وهو وقوع الاستحالات فى العناصر دون الفلكيات اذ عدم وقوع الاستحالة فى الافلاك

لایکون دلیلا علی تغایر هیولاها مع العناصر لاحتمال ان یکون المنع عن الاستحالة فیها من ناحیة صورها النوعیة کما هو الاقوی

» قوله - الامکان بحسب نفس الامر : المراد من الامکان بحسب نفس الامر هو الامکان الوقوعی ای ما لا یلزم من وقوعه محال و امکان بعض صفات العناصر بهذا المعنی اعنی الامکان الوقوعی منفی عن الفلکیات و ذلک من ناحیة هیولاها و صورتها الجسمیة و ان قبلتها اذا اخذت بشرط لا لکنها لا تقبلها اذا اخذت لا بشرط لاتحادها مع الهیولی التی لاتقبل تلک الصفات وحکم احد المتحدین یسری الی الاخر کما انها متحدة مع الصورة النوعیة ضرورة اتحاد الجنس مع الفصل والصورة الجسمیة الماخوذة لا بشرط جنس بالقیاس الی الصورة النوعیة الماخوذة کذلک وهی فصل منوع بالنسبة الیها

ص۲۰۳ قوله - اما لتحقیق ان المعتبر فی الجسم - یعنی تقیید الخطوط بکونها علی الوجه المذکور لیس لاجل الاحتراز (ح) بل لافادة تمام حقیقة الجسم وتصور کنهه لاالاکتفاء بما یمیزه عما عداه اوللاحتراز عن السطح الجوهری عند اهله واما السطح العرضی کالجسم التعلیمی فلم یکونا داخلین فی جنس التعریف حتی یحتاج فی اخراجهما بمخرج

» قوله - بتصغر اجزاء بسیط - المراد بتصغر الاجزاء هو ان تصیر بحیث یخفی آحادها عن الحس وتضعف قواها عن الحرکة المفرقة

(قوله بسبب حامل) ای بسبب یکون المقسوم حاملا له کالعرض الحال فیه

ص۲۰۴ قوله - قارین اوغیرقارین - المراد بالعرض القار هو المتقرر فی محله لابالقیاس الی غیره کالسواد والبیاض فی الجسم و من الغیرالقار هوالغیر المتقرر فی محله باعتبار نفسه بل بالاضافة الی غیره

كالمحاذات والمماسة

» **قوله** - لكن القاسم المتصرف هو المتخيلة - المتخيلة قوة حاملها روح مبثوث فى مقدم البطن الاوسط من الدماغ تسمى بالمتخللة من حيث استعمال الوهم اياها كما انها مفكرة من حيث استعمال العقل اياها وشغل هذه القوة تركيب الصور والمعانى بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض

ص٢٠٥ **قوله** - كما ان العقل سلطان القوى العقلية - المراد بالعقل هو النفس فى مرتبة ادراكها الكليات وبالقوى العقلية مراتب العقل النظرى التى هى عبارة (١) عن العقل الهيولائى الموسوم بالعقل بالقوة و(٢) العقل بالملكة و (٣) العقل بالفعل و(٤) العقل بالمستفاد و مراتب العقل العملى التى هى (١) التخلية بالخاء المعجمة و (٢) التحلية بالحاء المهملة والفناء فى الفعل المسمى(٣) بالمحو وفى الصفات المسمى (٤) بالطمس وفى الذات المسمى (٥) بالمحق

» **قوله** - ولكن ليعلم - اعلم ان فى الافعال الصادرة عن النفس بتوسيط القوى والاعضاء والجوارح كالابصار الحاصل منه بتوسط القوة الباصرة مثلا احتمالات (احدها) ان يكون اسناد الفعل فى قولك ابصرت عينى الى القوى على نحو الحقيقة و من قبيل اسناد الفعل الى الفاعل العباشر كما فى بنى البناء البلد وفتح العسكر المدينة والى النفس على نحو المجاز ومن قبيل اسناده الى السبب مثل بنى الامير المدينة

(وثانيها) ان يكون اسناده الى النفس على نحو الحقيقة ومن باب الاسناد الى المباشر مثل قطع النجار الخشب والى القوى على نحو المجاز ومن باب الاسناد الى الآلة مثل قطع المنشار الخشب

(وثالثها) ان يكون الاسنادالى كليهما على نحو الحقيقة. وهذا الاخير هو الموافق للتحقيق بناء على ان النفس لاتكون مباينا مع القوى بالتباين العزلى بل هى فى وحدتها كل القوى مع انحفاظ مرتبتها العالية وعدم التجافى عن مقامها الشامخ

ص ٢٠٦ **قوله** - وهذا مثل عدم تناهى مقدورات البارى - قال فى المحاكمات وهذا كما يقوله المتكلمون ان البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية فايسوا يعنون به الا ان قدرته لا ينتهى الى حد لا يكون قادراً عليه فليفهم من فاعلية البارى تعالى شأنه للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء (انتهى) اقول وهذا الذى ذكره هو المعبر عنه باللاتناهى العددى اعنى ما يقولون ان العدد غير متناهى المراتب اى لاينتهى الى مرتبة لم تكن بعدها مرتبة اخرى اذ كل مرتبة منه تتحقق . بانضياف الواحد اليها تتحقق مرتبة اخرى بعدها لكن جميع تلك المراتب لاتكون موجودة بالفعل كيف والايلزم ان لاتكون بعدها مرتبة اخرى ممكنة التحقق وهو خلف ومعنى كون الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية ان انقساماتها لاتقف الى حد لا ان جميع تلك الانقسامات يمكن ان تتحقق بالفعل

» **قوله** - ورد عليه الفاضل الباغنوى - وحاصل ما اورده عليه ان التقسيمات الغير المتناهية من العقل ايضا يتوقف على ملاحظة العقل للامور الغير المتناهية من المقسم والاقسام بصور تفصيلية متمايزة ولا يمكن استحضار ذلك له دفعة ولا فى زمان متناه فيكون الانقسام العقلى بعينه كالانقسام الوهمى فى الحاجة الى تصور المقسم والاقسام واستحضارهما بصور متمايزة غاية الامر فى القسمة الوهمية يكون تصورهما بصورة جزئية

وفى العقلية بصورة كلية (اقول) وقع الخلاف فى المحكوم عليه فى القضية المحصورة فعند الاكثرين المحكوم عليه فيها هو نفس الافراد وعند المحققين هو عنوانها كما فى القضية الطبيعية لكن العنوان فى الطبيعية هو المحكوم عليه بالذات وبما هو ملحوظ بالاستقلال بحيث لا يسرى منه الى الافراد بل المحمول مسلوب عن الافراد كما فى قضيــة الانسان نوع حيث ان المحكوم عليه بالنوعية هو نفس طبيعة الانسان من حيث هى طبيعة لا افرادها و فى المحصورة هو المحكوم عليه بما هو ملحوظ آلياً ومرآتاً الى ملاحظة الافراد بحيث لا يقف الحكم على العنوان بل يسرى منه الى الافراد وهذا هو الحق لانه على الاول يستلزم استحضار ما لا نهاية له من الافراد تفصيلا وهو غير معقول لانه اما يكون من العقل بتوسيط القوى الجسمانية او بلا واسطة وكلاهما محال اما الاول فلان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر و اما الثانى فلان العقل يلحظ الكلى بلا واسطة والافراد الغير المتناهية تفصيلا يجب ان يكون استحضارها لـه بالالات الجسمانيـة اذا تبين ذلك فنقول مبنى اعتراض المحقق الـدوانــى على المحاكمات على القول الحق فى القضية المحصورة ومبنى اعتراض الفاضل الباغنوى على الدوانى على القول الغير المرضى فيها وعلى ذلك فما اورده الفاضل على الدوانى ليس بشىء لانه مبنى على القول الغير المرضى كما لا يخفى

ص٢٠٧ **قوله** - والعلم عين المعلوم - اعلم ان خلاصة مراد المحاكمات فى المقام هو عدم تحقق جميع الانقسامات الممكنة فى الجسم عن مرتبة القوة الى مرتبة الفعلية مطلقاً سواء كان بالفك او بالوهم او بالعقل وحاصل اعتراض المحقق الدوانى عليه منع ذلك فى العقلى و ان

كان كذلك فی الفكی والوهمی وذلك لما ذكره من ان العقل اذا فرض للجسم اجزاء غير متناهية فبنفس فرضه هذا يتحقق له اجزاء غير متناهية دفعة و بفرض واحد اذ الانقسام العقلی ليس الا فرض العقل اجزاء له ومحصل ايراد الفاضل الباغنوی علی المحقق الدوانی هو انكار الانقسام العقلی دفعة واحدة و بفرض واحد بل هو كالوهمی يحتاج الی استحضار الاقسام والمقسم بصور متمايزة واجاب المصنف عن اعتراضه تارة بالحل وهو ما فصلناه من ان اعتراضه مبنی علی كون الحكم فی المحصورة علی الافراد كالشخصية وقد عرفت منعه وانه متوقف علی استحضار مالا نهاية له من الافراد المستحيل عن القوی الجسمانية المتناهية فی التأثير والتأثر بل التحقيق فيها ان الحكم فيها كالطبيعية لكنها بحيث يسری منها الی الا فراد ولما كان ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له و يكون الحكم علی الافراد متوقفاً علی تصورها لكن لا بالكنه بل يكفی فی صحة الحكم عليها تصورها بالوجه وتصورعنوانها ووجهها تصورها بالوجه لان وجه الشیء هو الشیء بوجه فلاجرم يكفی فی صحة الحكم عليها تصور عنوانها فيتصور العنوان ويحكم علی المعنونات التی تحت العنوان التی صارت متصورة بالوجه ای بتصور عنوانها ولا يحتاج الی ملاحظة جميع الاقسام بصور مفصلة متمايزة مع ما فی قوله بصور متمايزة كلية اذ كليتها مع كونها متمايزة متنافيان لان كليتها هی بنفس عنوانها الذی يشتمل عليها ويكون جامعاً لها ولايعقل كليتها مع كونها متمايزة و(اخری) بالنقض و هو قوله (هذا والعلم عين المعلوم) وحاصله انه قد تقدم فی مبحث الوجود الذهنی ان المهيات بانفسها لا باشباحها توجد فی الذهن وهذا مع كونه برهانيا وجدانی لانك اذا علمت مهية شیء مثل الماء مثلا فقد علمت تلك

المهية لاشبحاً منها المشابه معها فی وجه من الوجوه والایلزم ان لایعلم شیء اصلافالعلم بمهیةالشمس مثلاشمس ذهنی وبالقمرقمرذهنی فللشمس مثلا فردان خارجی وهو الذی یکون فاعل النهار وذهنی وهو الصورة الحاصلة منها فی الذهن

شمس درخارج اگرچه هست فرد　　میتوان هم مثل آن تصویر کرد

فتلك الصورة من الشمس فی الذهن علم منك بالشمس و شمس ذهنی فیکون العلم والمعلوم متحد ان و اذا علمت اجزاء غیر متناهیة للجسم یکون علمك هذا عین المعلوم فهو من حیث کونه علماً واحد ای علم واحد ومن حیث کونه عین المعلوم کثیر فعلمك بالکثرة عین الکثرة الذهنیة فاذاکانت الکثرة فی الذهن کانت القسمة ایضا فیه وکیف یکون هنا کثرة ولا تکون قسمة مع ان القسمة بالمعنی الاسم المصدری هی الکثرة نفسها

» **قوله** - فان نظر - قال فی الحاشیة هذا اعتذار عن قبل الباغنوی وحاصله ان النظر الی عنوان الشیء غیر النظر الی الشیء نفسه و فی الحکم علی الشیء یعتبر لحاظ نفسه والجواب عنه ان النظر الی العنوان اذاکان استقلالیاً لایکون نظراً الی المعنون واذاکان مرآتیا بمعنی جعل العنوان عبرة لملاحظة المعنون فیکون النظر الیه نظراً الی المعنون وهذا معنی قوله فلیفرق بین العلم بوجه الشیء یعنی بان یکون وجه الشیء ملحوظا بالذات وبین العلم بالشیء بوجه یعنی بان یکون وجه الشیء ملحوظا مرآتا لملاحظه المعنون

» **قوله** - ثم مع کون الاجزاء الفرضیة - هذا جواب عن الاشکال الوارد علی الحکماء فی ذهابهم الی کون الجسم قابلا للانقسامات الغیر

المتناهية حيث يرد عليهم بمثل ما يرد على النظام بناء على عدم الفرق بين الجزء التحليلى والجزء التركيبى فاذا كان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية كما يقول به النظام محالا يكون تحليله اليها ايضا كما يقول به الحكماء محالا ومع عدم اندفاع اعتراض المحقق الدوانى بما اندفعه الباغنوى لابد من الجواب وحاصل ما اجابه المصنف فى قوله هذا هوان انقسام الجسم الى اجزاء غير متناهية بحسب فرض العقل عبارة عن وجود تلك الكثرات وتحققها فى عالم العقل بوجود واحد جمعى نورى لاتحققها بوجوداتها المتشتتة المتمايزة فى الخارج وما يلزم منه لاتناهى مقدار الجسم هو الاخير لا الاول وهذا بخلاف ما يلزم على مذهب النظام فان تركيب الجسم عن اجزاء غير متناهية مستلزم لوجود تلك الاجزاء بوجوداتها المتشتتة الخارجية فى الجسم وهو يستلزم لاتناهى مقدار الجسم المركب منها قطعا

» **قوله** – ثم قال المحقق وعندى ان وجه التفصى - حاصل ما افاده فى وجه التفصى عن الحكماء هو ثبوت الفرق بين الجزء التركيبى الذى يقول به النظام والتحليلى الذى يقول به الحكماء وبيانه ان النظام يقول بوجود جميع الاجزاء الغير المتناهية بالفعل فلا يكون فى الجسم شيئا من الاجزاء بالقوة و لازم ذلك كون اجزائها الفعلية لايتجزى والا يلزم ان يكون فيه اجزاء بالقوة و مع كون اجزائه لا يتجزى يكون كل واحد منها متساوى المقدار مع البقية فيكون الجسم مركباً من اجزاء غير متناهية متساوية المقدار مع البقية وحيث ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذا كانت الاجزاء المتساوية فى المقدار غير متناهية كان الحجم ايضاً غير متناه وهذا بخلاف مذهب الحكماء فانه

عليه لايكون فى الجسم اجزاء بالفعل بل فيه قابلية الانقسام الى غير النهاية فالجسم المتقدر بمقدار الذراع مثلا قابل للانقسام الى غير النهاية لكن على سبيل التناقص فاذا انقسم الى قسمين يكون كل قسم منه نصف ذراع وكل نصف اذا انقسم الى قسمين يكون كل قسم منـه ربع الذراع وكل ربع اذا انقسم الى قسمين يكون كل قسم ثمن الذراع وهكذا الى غير النهاية اذا انقسم يكون الاقسام الغير المتناهية على سبيل التناقص ولازم ذلك انه اذا اجتمع تلك الاجزاء الغير المتناهية يكون الحاصل من اجتماعها هومقدار الذراع اعنى ذاك الجسم الذى قسم الى تلك الاقسام بالبداهة فالتحليل الى الاجزاء الغير المتناهية عند الحكماء تناقصى والتركيب من الاجزاء الغير المتناهية عند النظام على سبيل التساوى وهـذا هو الفارق بينهما بلزوم كون مقدار الجسم غيرمتناه على قول النظام وعدم لزومه على قول الحكماء

ص٢٠٨ قوله - وفيه كلام - قال (قده) فى الحاشية ما حاصلـه ان هذا التحقيق حقيق بالتصديق الا ان فيه مناقشة لفظية حيث حصر الانقسامات الغير المتناهية على مذهب الحكماء بالتناقصى اذا فرض تحليل الذراع الى اقسام غيرمتناهيـة مع ان يمكن فرض التركيب من تلك الاجزاء بعينها على سبيل التزائد بان يبتدء من آخر الاجزاء الى ان ينتهى الى الذراع فانه من اول هذه الا جزاء من الطرف الغير المتناهى لو فرض تجمع تلك الاجزاء درجة درجة لا محالة ينتهى التركيب الى الذى شرع التحليل منه فيكون تركيباً من اجزاء غيرمتناهية على سبيل التزائد ومع ذلك لايكون المركب منها ازيد من مقدار الذراع وبعبارة اخرى اذاكان الشروع فى التقسيم من الذراع الى غير النهاية يكون على سبيل

التناقص واذا كان من الاجزاء الى الذراع يكون على سبيل التزائد وهذا ظاهر ومعه فلاحاجة فى الجواب الى حصر كون الانقسام على سبيل التناقص

« **قوله - اوجوهر ابسط منه يقال له مادة المواد** - ووجه ابسطيته عن الجوهر المتصل اعنى به الصورة الجسمية انما هو من جهة كونه جزء من الجسم عند القائل به اعنى المشائين بخلاف الجوهر المتصل عند الاشراقيين حيث انه عندهم تمام الجسم فالجسم عند الاشراقى لاينحل الى جزء وجزء وعند المشائى ينحل الى هذا الجوهر الابسط والى الجوهر المتصل الذى هو الجسم عند الاشراقى و بالحقيقة الهيولى عند المشائين جوهر ابسط من الجسم الذى هو المركب عندهم من الجزئين وهما ذاك الجوهو الابسط والجوهر المتصل ولايكون ابسط من الجوهر المتصل بل الجوهر المتصل عند المشائين بسيط ايضا كالهيولى لاينحل الى شىء وشىء بل هما معاً آخرما ينحل اليهما الجسم فلا يكون احدهما ابسط من الاخر واما كونه مادة المواد فلكونه الهيولى الاولى فى مقابل الهيولى الثانية اعنى ما ليس باولى فالمضغة مثلا مادة للانسان والعلقة مادة للمضغة والمنى مادة للعلقة والغذاء مادة للمنى والتراب مادة للغذاء ويطلق على جميع هذه الموادالهيولى الثانية بمعنى ما ليس بهيولى اولى ومادة التراب مادة له ويقال لها الهيولى الاولى و مادة المواد اذ ليس لها مادة و هى مادة لكل مادة من التراب الى مرتبة المضغة حسبما مثلناه وهى المسماة بالهيولى الاولى والهيولى الخاصة اعنى الهيولى التى يختص القول بها بالمشائين خاصة فى مقابل الهيولى العام اعنى حامل القوة التى يقول بها كل الملل والهيولى الخاصة هى التى نفس ذاتها وتجوهرها هى القوة المحضة بمعنى انها عين القوة فتكون اضافتها الى القوة بيانية لاذات ثبت

لها القوة فهى الجوهر الذى تعينها بعين كونها قوة محضة اى لاذات لها الا كونها قوة محضة

ص٣٠٩ قوله - كون المقدار متحد النهاية ـ ولايخفى ان بين المعنيين من المتصل المضاف عموم من وجه بحسب الصدق اذ يمكن ان يكون مقدار الشىء متحدالنهاية بمقدار شىء آخر وكان يتحرك بحركته ايضاً كما فى ضلعى الزاوية حيث ان نهاية احدهما متحدة مع نهاية الاخر ويكون كل واحد منهما متحركاً بحركة الاخر ويمكن ان لايكون كك كما فى السطحين لورقى القرطاس المتحدين فى الخط الفاصل بينهما واحد السطحين يتحرك بحركة احد الورقين ولا يتحرك السطح الاخر بحركته كمايمكن ان يكون احدالجسمين متحركا بحركة الاخر ولاتكون نهايته متحدة بنهاية الاخر كما فى حلق القيد ويمكن ان يكون اتصال اللحوم بالرباطات ايضا من هذا القبيل فيكون مثالا لمورد اختلاف المتصل المضاف بالمعنى الثانى عن المضاف بالمعنى الاول ويمكن ان يكون مثالا لما يكون متصلا مضافاً بالمعنيين

ص٣١٠ قوله ـ ولعل نظرهم ـ يعنى انهم لايقولون بكون الجسم متصلا نفسياً غيريا مثل متصلية الهيولى عند المشائين حتى يكون اسناد الاتصال اليه من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف حتى يكون الجسم التعليمى واسطة فى العروض اى فى اسناد الاتصال الى الجسم الطبيعى بالعرض والمجاز بل مرادهم ان الطبيعى متصل نفسى ذاتى ويكون اسناد الاتصال اليه على نحو الحقيقة ومن قبيل الوصف بحال الموصوف نفسه و انما يكون التعليمى واسطة فى الثبوت كوساطة النار فى عروض الحرارة للماء المجاور لها ومعنى كون الطبيعى عندهم متصلا بتبعية اتصال التعليمى

هوعلية التعليمى لاتصاله وثبوت الاتصال له بسببه فيكون الاتصال عارضا عليه لا ذاتيا له ومعللا فى عروضه وعلة عروضه هوالجسم التعليمى وعلى هذا فلايكون ذات الطبيعى فى مرتبة ذاته متصلا وانما يعرضه الاتصال من ناحية التعليمى ويرد عليه انه (ح) يلزم ان يكون الجوهر الصورى فى مقام ذاته ومرتبة كونه معروضا للتعليمى اما من المفارقات كالعقول والنفوس او الوضعيات الغير المنقسمة كالنقطة وهو محال لان التعليمى عبارة عن الكمية السارية فى جميع الجهات للجسم الطبيعى فما لم يكن للطبيعى امتداد فى ذاته لايعقل ان يعرضه الكمية السارية فى جميع جهاته لعدم جهات له (ح) حتى يعرضه الكمية السارية فلا محالة يجب ان يكون له جهات فى ذاته حتى يمكن ان يصير معروضا للكمية السارية فى جهاته فلايكون اتصاله بتبع اتصال عارضه بل هو بنفسه وفى حد ذاته متصل اى المتصل نفس ذاته لانه شىء عرضه الاتصال بل هو بنفسه عين الاتصال

ص٢١١ قوله - فلزم ان لا يكون من مقولة الكم - وذلك لان الكم المتصل هو نفس الامتداد لاتعين الامتداد وان تعين الامتداد هوتحدده وهو امرعدمى لايكون من المقولات لان المقولات من اقسام الموجود والعدم والعدميات خارجة عن تحت المقولات بخروجها عن مقسمها

» قوله - فكان له اتصال لابامر خارج عنه - الصورة الجوهرية اعنى مايقال عليها الصورة الجسمية وهى الامتداد الجوهرى الموجود فى الجسم اذا اخذت مع حيثية تعينها ولوحظ معها التعين سواء كان الملحوظ معها صرف التعين فى مقابل عدمه او التعين الخاص يكون جسماً تعليميا الا انه مع حيثية التعين المطلق يكون جسما تعليميا مطلقا ومع التعين الخاص تعليميا مخصوصا ولا شبهة ان الصورة الجسمية الممتدة الملحوظة

مع التعين تكون متصلا لكنها تنحل الى ذات متصل والى تقيدها بقيد وهو التعين المطلق او المخصوص فهذا المركب من الذات المتصلة والتقيد بقيد التعين ايضا متصل لكن بسبب كون الذات التى جزء من هذا المركب متصلا فيكون اتصال هذا المركب بسبب اتصال جزئه فثبت ان اتصال التعليمى اعنى به هذا المركب من الصورة الجسمية والتقيد بالتعين المطلق او المخصوص انما هو بسبب اشتماله على الصورة الجسمية لا بامر خارج عنه وبعبارة اخرى اتصال هذا المركب الموسوم بالجسم التعليمى يكون بجزئه الذى هو الصورة الجسمية لا بامر خارج عنه (فان قلت) هذا المركب من الصورة الجسمية والتقيد بالتعين الذى سميتوه بالجسم التعليمى ليس الانفس الصورة الجسمية وتقيدها بالتعين لكن التقيد جزء ذهنى ليس له ما بازاء فى الخارج وما هو موجود فى الخارج ليس الا نفس الصورة الجسمية مع ان الجسم التعليمى عرض موجود فى الخارج عارض على الجسم من المحمولات بالضميمة وهو المعبر عنه بالكمية السارية فى جهات الجسم فكيف يكون عين الصورة الجسمية ماخوذة مع التعين وبعبارة اوضح الصورة الجسمية الماخوذة مع التعين ليس الانفس صورة الجسمية واخذها مع التعين فى الذهن فلا تكون اثنينية فى الخارج بينهما اى بين نفس الصورة الجسمية وبينها ماخوذة مع التعين لانه ليس بازاء اخذها متعينة شىء فى الخارج فيلزم اتحاد العرض والمعروض (قلت) الاثنينية المعتبرة بين العرض والمعروض قد يكون حقيقيا كما فى البياض والجسم وقد يكون اعتباريا كما فى الجنس والفصل حيث ان الفصل عارض على الجنس مع كونهما متحدى الوجود فى الخارج وعروض المقدار للمتقدر من هذا القبيل (فان قلت) على ما ذكرت من كون الجسم التعليمى

مركباً من الصورة الجسمية وتقيدها بالتعين هذا المركب من الصورة الجسمية التى جوهر والتقيد بالتعين الذى امر عارض عليه يصير مركبا من جزء جوهرى وجزء عرضى والمركب من الجوهر والعرض لايكون عرضا مندرجا تحت مقولة الكم مع ان الجسم التعليمى عندهم من مقولة الكم (قلت) معنى كون الجسم التعليمى عرضا انه عارض على الهيولى نحو عروض الفصل للجنس اذالعرض يطلق على الشيئين احدهما ما هو المندرج تحت احدى المقولات التسعة العرضية و ثانيهما ما هوالخارج عن حقيقة الشيء والعارض عليه والفصل عارض على الجنس بالمعنى الاخير لاالاول والجسم التعليمى اعنى الصورة الجسمية الماخوذة مع التعين ايضا عارض على الهيولى فيكون عرضا بهذا المعنى (فان قلت) الهيولى محل للصورة الجسمية لاموضوع لها لكونها مفتقرة اليها والموضوع عبارة عن المحل المستغنى فى وجوده عن الحال والمحل عبارة عن الموضوع المفتقر فى وجوده الى الحال والهيولى محل للصورة لاموضوع لها فلاتكون الصورة الجسمية عرضا لها (قلت) الهيولى محتاجة فى وجودها الى الصورة الجسمية نفسها لاالیها مأخوذة مع التعين التى هى الجسم التعليمى فهى غير مفتقرة فى وجودها الى الصورة الجسمية مأخوذة مع التعين فتكون موضوعا بالنسبة الى هذا المركب وان كانت محلا بالنسبة الى الصورة الجسمية نفسها (اقول) هذا غاية ما قيل اويمكن ان يقال فى المقام ولكنه لا يغنى فى دفع الاشكال شيئاً فان الكلام كان فى اندراج الجسم التعليمى فى مقولة الكم وبيان استغناء الهيولى المعروضة للجسم التعليمى لايوجب اندراجه تحت مقولة الكم مع كونه مركبا عن الجوهر والعرض وقياس عروضه عليها على عروض الفصل للجنس فاسد فان الفصل

عرض للجنس بالمعنى الثانى اعنى كونه خارجا عن حقيقته وان كان هو بنفسه جوهراً اى مندرجا تحت مقولة الجوهر مع ان الجنس لايستغنى فى وجوده عن الفصل بل الفصل علة لوجوده بل هو عين وجوده هذا مضافا الى ان الجسم التعليمى المركب من الجوهر والعرض لايكون جوهراً ولاعرضا اى لايكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولاالعرض اذلايكون موجوداً حقيقياله وحدة حقيقية بل يكون امرا اعتبارياله وحدة اعتبارية فلايكون من اقسام شىء منهما اذالوحدة معتبرة فى التقسيمات كماتقدم وبالجملة فهذاالقول فى حقيقة الجسم التعليمى مما لايمكن المساعدة عليه وان اختاره المحققون بل التحقيق ان فى الجسم امتدادين امتداد جوهرى وهو الصورة الجسمية التى عرفت انها المتصلة بذاتها اتصالا جوهريا .. وكمية سارية فى الصورة الجسمية المعبر عنها بالمقدار السارى فى جهات الجسم العارض عليه نحو عروض كل عرض على معروضه ويكون امراً بسيطا موجوداً فى الخارج من المحمولات بالضميمة وله وجود فى نفسه الا ان وجوده فى نفسه عين وجوده فى موضوعه على ما هو حكم كل موجود عرضى والحاصل ان الحق فى الجسم التعليمى انه متصل بالذات اتصالا عرضياً وان فى الجسم متصلان بالذات احدهما جوهرى وهو المعروض للاخر والاخر عرضى عارض على الاتصال الجوهرى الاانهما متحدان فى مقام الاشارة الحسية » وقول المصنف (قده) ولايخفى سخافته (فاسد) اذ لم يدع شيئا الا كونه سخيفا ولم يبين وجه سخافته وما ذكره فى الحاشية من ان من البديهيات انه ليس فى الجسم متصلان كل منهما له حجم و نحن ليس بتلك المثابة من البداهة هذا نبذ من الكلام فى مهية الجسم التعليمى واما الدليل على وجوده فقد استدل له بان الجسم التعليمى قد يتبدل مع بقاء الحقيقة

الجسمية المشخصة بعينها فان الشمعة تتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد فى الجهات الثلاث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض فى داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق و اذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة باقية بعينها فى هذه الحالات كلها ما لم يطرء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوماً قطعا ولامتعلقابظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهراً والا لكان اما نفس الجسمية اوجزء منها و على التقديرين امتنع بقاء الجسمية مع زواله فهو عرض سار فيها فى جميع جهاتها وهوالجسم التعليمى فقد ثبت وجوده وعرضيته

» **قوله** - ساوق اتصال و متصل بالذات - المتصل بالذات هوالذى متصل بذاته لابامرعارض عليه فيكون هو بنفسه عين الاتصال كما ان الابيض بالذات هوالبياض وانما الجسم يصيرابيض بالبياض اعلم ان هيهنا مفاهيم متكثرة فى عالم المفهوم متحدة فى المصداق (١) مفهوم المتصل بالذات و(٢) مفهوم التشخص و (٣) مفهوم الوجود و (٤) مفهوم المهية بيان ذلك ان حقيقة الصورة الجسمية التى عرفت انها متصلة بذاتها لابامر عارض عليها فى الخارج موجودة فهذه الحقيقة الموجودة تنحل عندالعقل الى مهية عرضها الوجود عند العقل وتلك المهية حقيقةالاتصال ولها تشخص حيث انها شخص واحد وتشخصها بوجودها الخاص الذى به موجوديتها فتكون ذاتها بذاتها مصداقا لمفهوم الاتصال و حيث انها موجودة بوجود واحد تكون مصداقا للمتشخص لكون التشخص بالوجود وحيث ان الوجود فى الخارج ليس امراً ينضم الى المهية بل هونفس تحقق

المهية فيكون مصداقا للمهية فثبت ان المتصل الواحد له ذات واحدة اى مهية واحدة ووجود واحد و تشخص واحد وصدق المفاهيم الاربعة اعنى مفهوم المتصل بذاته والمهية والوجود والتشخص على حقيقة واحدة فان نظر الى المفاهيم وتعددها فيقال انها مساوقة اى متساوية فى الصدق وان نظر الى المصداق فيحكم بالاتحاد والعينية

ص٢١٢ **قوله** - ان الجسم منصوب من باب مااضمر عامله - يعنى كلمة ابطل فى قوله ابطله عامل الجسم ولكنها مشغولة بالضمير الراجع الى الجسم فيكون من باب المشتغل عنه العامل

(ان مضمر اسم سابق فعلا شغل)　　(عنه بنصب لفظه اوالمحل)

فيكون نصب الجسم فى المتن من بابما اضمر عامله

» **قوله** - لا يقال على تقدير القول بالهيولى - وحاصله هو ان المصحح عندكم للقول بكون ما فى الكيزان هو بعينه ماكان فى الجرة هو كون هيولاء ما فى الكيزان بعينها نفس تلك الهيولاء التى كانت فى الجرة لكنه باطل والا لزم صحة القول بكون ما فى الكيزان بعينه هو مافى البحر وذلك لكون هيولاء العناصر واحدة عندهم بالشخص والمفروض عندكم كون بقاء شخص الهيولاء الموجودة فى الجرة بعينها فى الكيزان هو المصحح للقول بكون ما فى الكيزان هوما فى الجرة مع انه لا يصح القول بكون ما فى الكيزان هو ما فى البحر فلا يكون مصححا للقول بكون ما فى الكيزان هوما فى الجرة فلابد لصحة هذا القول من التماس مصحح آخر

(وحاصل)الجواب ان حصة الهيولاء التى كانت فى الجرة هى بعينها تلك الحصة التى تحصل فى الكيزان فيصح ان يقال ان تلك الحصة التى

فى الكيزان هى بعينها الحصة التى كانت فى الجرة ولا يصح ان يقال ان هذه الحصة بعينها هى التى كانت فى البحر

ص٢١٤ **قوله** - وفصلها اى فصل الهيولى مضمن فى جنسها ـ اعلم ان المهيات باعتبار بساطتها وتركيبها خارجا وذهنا على ثلاثة اقسام

الاول ان يكون بسيطا فى الذهن فضلا عن الخارج وذلك كمافى الاجناس العالية والفصول الاخيرة فان الجنس العالى كالجوهر مثلا لايكون مركبا من جنس وفصل اذ لو كان كذلك لم يكن جنسا عاليا كما ان الفصل الاخير لايكون له فصل والا لم يكن فصلا اخيراً

الثانى ان يكون مركبا فى الذهن من الجنس والفصل ولكنها بسيطة فى الخارج كما فى الاعراض فالبياض ليس فى الخارج مركبا من شيء وشيء والا لكان جسما لكنه فى الذهن مركب من لون هو جنسه ومفرق للبصر هو فصله ومايكون بازاء جنسه هو بنفسه يكون بازاء فصله وما هو ماخذ اشتقاق جنسه بنفسه هوماخذ اشتقاق فصله و بعبارة اخرى يكون بتمامه ما بازاء جنسه وفصله

الثالث ان يكون مركبا فى الخارج من المادة والصورة كالجسم فيكون مركبا فى الذهن من الجنس والفصل ويكون جنسه ماخوذاً من مادته وفصله مأخوذاً من صورته ففى الخارج مركب من جزئين هما المادة والصورة وفى الذهن مركب من جزئين ايضا لكن جزآه الذهنى من حيث هما جزآن لايسمى باسم ومن حيث اعتبار الماخوذ من المادة الخارجية باعتبار بشرط لايسمى مادة ذهنية واعتبار الماخوذ من الصورة الخارجية باعتبار بشرط لا صورة ذهنية واذا اعتبرا بنحو اللا بشرط يسمى

الاول اعنی المادة الخارجية بنحو اللا بشرطية جنسا و الثانی اعنی الصورة الخارجية بنحواللا بشرطية فصلا فالفرق بين الجنس والمادة الذهنية وبين الفصل والصورة الذهنية بالاعتبار ای بنحو اللا بشرطية و بشرط اللائيـة وبين الجنس والفصل والمادة والصورة الخارجيـة بنحو المأخوذ والمأخوذ منه وبين المادة والصورة الذهنية والخارجية بتفاوت الوجودالخارجی والذهنی مع وحدة المهية كما هوالتحقيق فی باب الوجود الذهنی اذا عرفت ذلك فاعلم ان اجناس المهيات البسيطة فی الخارج و فصولها ليستا مأخوذتين من المادة والصورة الخارجيتين لعدم تحققهما فی الخارج مع بساطتها بل تكون نفس المهية البسيطة بنفسها البسيطة توجـد فی الذهن وينحلها العقل الی جزء هو الجنس وجزء هوالفصل و يكون نفس تلك المهية البسيطة بنفسها بازاء جزئها الجنسی و جزئها الفصلی وهـذا معنی كون الجنس مضمناً فی الفصل اذا تبين ذلك فنقول الهيولی ليست مركباً خارجياً ولكنها مركب ذهنی من جنس و فصل فتكون كالبسائط الخارجية اعنی الاعراض جنسها مضمن فی فصلها قال الشيخ فی الهيات الشفاء فعلية الهيولی فعلية القوة وجوهريتها جوهريـة الاستعداد وليس فی الوجود جهتان متغايرتان باحديهما يكون بالفعل و بالاخری يكون بالقوة ونسبة الهيولی الی هـذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الی ما هوجنس وفصل من نسبةالمركب الی ماهوهيولی وصورة

ص٢١٥ **قوله** - بل لانمنع ان يكون - مراده من الجوهر الحامل للصورة فی هـذه العبارة هو الصورة الجسمية ومن الصورة التی يكون الجوهر الحامل حاملا لها هی الصورة النوعية فالمعنی انا لانمنع فی مقام تسمية الصورة الجسمية بالهيولی ان نقول باعتباراخذ قبول الصورة النوعية

فی مفهومها فالصورة الجسمية حقيقة واحدة فی الخارج ولها اسمان فمن حيث هی فی نفسها تسمی بالصورة الجسمية التی هی تمام الجسم وعين حقيقته ومن حيث كونها قابلة للصورة النوعية تسمی بالهيولی فبين مفهوم الهيولی ومفهوم الصورة الجسمية ثبت التغاير لكن التغاير مقصور فی المفهوم فقط واما الحقيقة فشیء واحد لااثنينية لها اصلا وهذا كما ان النفس فی الخارج حقيقة واحدة سواء كانت متعلقة بالبدن ام لافهی فی كلتی حالتی التعلق بالبدن وعدمه هی هی بعينها الاان لفظ النفس موضوع لها باعتبار تعلقها بالبدن وعند انقطاعها عن البدن لايدعی نفسا وان كانت حقيقتها تلك الحقيقة بعينها

» **قوله** - فنسبة القابلية والاستعداد - اعلم ان كل واحدة من الفاعلية والقابلية يطلق على معنيين (احدهما) النسبة التی بين الفاعل والمفعول والقابل والمقبول وهما بهذا المعنى متأخران عن المنتسبين ضرورة تأخر النسبة الاعتبارية التی هی اضافة مقولية عن طرفيها (وثانيهما) ما هو مبدء للفاعلية والقابلية بالمعنى الاول وهو بهذا المعنى عبارة عن خصوصية يكون الفاعل اوالقابل بها فاعلا اوقابلا و تلك الخصوصية اما تكون مغايرة مع ذات الفاعل والقابل منضمة اليها فتكون عرضاً لذاتهما بمعنى ما ليس نفس ذاتهما ولاجزء منها بل خارجاً عنها محمولا بالضميمة عليها واما يكون نفس ذات الفاعل او القابل فالفاعلية بمعنى تلك الخصوصية الفاعلية عين ذات البارى جل شأنه لانه بنفس ذاته المقدسة عين تلك الخصوصية الفاعلية وهذه الخصوصية القابلية فی الهيولی عين ذات الهيولی لانها بنفسها عين ذات القبول لاان لها ذات عرضها القبول

ص٢١٦ **قوله** - وهذا كما ان الجهل وجنوده - هذا تنظير المقام

اعنى مقام حكاية مايكون فى غاية البعد عن شىء عنه بوجه كحكاية الهيولى (التى فى غاية البعد عن البارى حيث انه تعالى ينبوع النور ونور الانوار والهيولى معدن الغواسق ومنبع الظلمات) عنه تعالى فى كونها بذاتها عين القابلية كما انه تعالى عين الفاعلية بمقام حكاية الجهل الذى هوفى غاية البعد عن العقل عنه بوجه وذاك الوجه هو الحكاية فى بعض احكامه مثل انه قال تعالى للعقل اقبل فاقبل و قال تعالى للجهل ايضاً اقبل لكنه ادبرفلم يقبل فهما فى مقام توجيه الامر اليهما متوازيان فيكون الجهل كالعقل فى ذاك الحكم كما انه مثله فى عدد جنوده على ما فى رواية محكية فى الكافى حيث يذكرفيها لكل من العقل والجهل سبعون جنداً ويكون كل جند من الجهل بازاء جند من جنود العقل من الصفات الحميدة والرذيلة

» **قوله** - اى اذ جائت بالفعل من حيث القبول - اى من جهة انها بالفعل متلبسة بصورة مخصوصة كالمصورة بصورة الكلب مثلا فيقال لها الموضوع باعتبار تلبسها بتلك الصورة بالفعل

» **قوله** - ومن حيث انها لم تتلبس بعد بالصورة - اعلم ان الهيولى فى نفسها عبارة عن القوة بمعنى ان القوة ذاتى لها بذاتى باب الايساغوجى اى ليس بخارج عن ذاتها بل تكون عين ذاتها و هذا الذات التى فى مرتبة ذاتها عين القوة لها قوة قبول صورة او صور معينة وتلك القوة التى عرضى لها اى خارج عن حقيقتها و عارضة عليها وهى التى تسمى بالامكان الاستعدادى وهى التى تزول عند طرو الفعلية عليها اى صارت الهيولى متلبسة بالصورة التى كانت فيها قوة قبولها بالفعل اذاتبين ذلك فنقول لفظ الموضوع يطلق على الهيولى باعتبارتلبسها بصورة معينة

بالفعل واما لفظ الهیولی فهل یطلق علیها باعتبار کون تلبسها بالصورة المعینة بالقوة فی مقابل مفهوم الموضوع فتکون القوة العرضیة التی قلنا انها امکان استعدادی ماخوذا فی مفهوم الهیولی اوانه یطلق علیها باعتبار کون نفس ذاتها قوة التی تکون ذاتیا لها بالذاتی فی باب الایساغوجی فوجهان المستظهر من صدر المتالهین (قده) هوالاول والمختار عند المصنف (قده) هوالاخیر ویترتب علی الاول عدم صحة اطلاق الهیولی علی هیولاء الافلاك الابالتجرید اذ لیس فیها قوة قبول صورة اوصور اخری غیر ما یکون متلبسة بها بالفعل وعلی الثانی صحة اطلاقها علیها من غیر تجرید

ص ۲۱۸ **قوله** ـ اما ان یکون بواطنها اصغر من ظواهرها ـ قال (قده) فی الحاشیة ذکر هذا الشق اعنی کون بواطنها اصغر من ظواهرها لاستیفاء الشقوق المحتملة والافالاحتمال الظاهر هومساوات الظاهر والباطن لان الاجزاء الجوهریة التی من مجاورتها بوضع مخصوص تحدث شکل الزاویة تکون کالخط الجوهری وهو علی حیال الخط العرضی فکما ان الخط العرضی لاعرض له حتی یکون ظاهره مخالفاً لباطنه فکذلك الخط الجوهری لعدم التفاوت بینهما فی کونهما خطاً الاان الجوهری متحیز بالذات والعرضی متحیز بالعرض انتهی بمعناه (اقول) فاللازم ح) بناء علی ان یکون الغرض استیفاء الشقوق ان یذکر احتمال ان یکون البواطن اکبر من الظواهر لانه المحتمل ایضا وتفصیل ذلك ان الظواهر من الدائرة ای جانبها من طرف المحدب اذا کانت متلاقیة کبواطنها ای طرفها المقعر فاما ان یکون الظاهر والباطن من کل جزء متساویاً اومتخالفا وعلی الثانی ای تخالف ظاهر کل جزء مع باطنه اما ان یکون الظاهر اصغر والباطن اکبر اویکون بالعکس فما ذکره المصنف (قده) لیس فیه استیفاء للشقوق ثم ان

فرض اختلاف الظواهر والبواطن مع كون الظواهر كالبواطن متلاقية خلف حيث ان اصغرية كل من الظواهر اوالبواطن توجب عدم تلاقيها فالبواطن اذا كانت اصغر من الظواهر المتلاقية يجب ان لاتكون متلاقية والافمع تلاقيها كالظواهر فكيف يفرض اصغريتها من الظواهر المتلاقية اللهم الاان يكون تلاقى الظواهر بمداخلة بعضها فى بعض وتلاقى البواطن بتلاصق سطح بعضها مع بعض آخر .

» قوله ـ و على الثانى يلزم انقسام الجزء ـ يعنى على تقدير عدم تلاقى الظواهر بل تحقق الفرجة بين الظواهر يلزم انقسام هذه الاجزاء اذ كل منها ينقسم الى جزئين جزء من طرف الظاهر الذى لايكون متلاقيا مع الظاهر من الجزء الذى يليه من طرف يمينه ويساره وجزء من طرف الباطن اعنى مقعر الدائرة الذى يكون ملاقيا مع باطن ما فى جانبيه و هذا الانقسام من اقسام الانقسام الوهمى من ناحية اختلاف العرضين الغير القارين لان الملاقى من اجزاء كل جزء مغاير مع غير الملاقى من اجزائه فبالضرورة انقسم كل جزء الى جزء ظاهر غير ملاق مع ظاهر مايليه وجزء باطن ملاق مع باطن مايليه (اقول) نفس فرض الظاهر والباطن فى كل جزء كاف فى الحكم بالانفسام من غير حاجة الى هذا التطويل كما لايخفى ثم انه على تقدير عدم ملاقات الظواهر وتحقق الفرجة بين الظواهر يلزم الانقسام من جهة اخرى لان الفرجة التى بين ظاهر الجزئين من كل من الاجزاء اما ان تسع لجزء من الاجزاء اى يكون حيزه بمقدار يسع جزء اولايسع بل يكون انقص من مقدار جزء فعلى الاول يلزم ان يكون الجزء الباطن ضعف الجزء الظاهر لان الجزء الظاهر مع الفرجة التى تليه يكون بقدر الجزء الباطن فيلزم انقسامهما معا لكون الظاهر بقدر النصف من الباطن والباطن بقدر ضعف

الظاهروعلى الثانى فيلزم ان يكون حيز الفرجة انقص من الجزء و هو ايضا مستلزم الانقسام

» **قوله** – وقالوا ان البصر يخطئى فى امرالدائرة ـ وقالوا ان من شرط الاحساس بالشىء ان يكون على قدر يمكن للقوة الحاسة احساسه فلولم يكن كذلك فلايتعلق به الاحساس كالذرات المبثوثة حيث انها مع كونها موجودة غيرمحسوسة وكالاصوات الخفية ولما كانت التضاريس الموجودة فى الدائرة متجاوزاً فى الصغرعن الحد الذى شرط فى الاحساس فلاجرم لاتكون محسوسة

ص٢١٩ **قوله** - وهذا مستلزم للطفرة ـ اى عدم موافاة الخط المذكور فى حركة جميع اجزاء المسافة كما هوواضح

» **قوله** - وحجج اخرى لديهم دائرة ـ كحجب المتوسط طرفيه عن التماس وكحركة الموضوعين على طرفى المركب من اجزاء وتر كا لثلاثة مثلا لاعلى التبادل اواجزاء شفع على التبادل وكلزوم سكون المتحرك وكلزوم تساوى حركة السريعة والبطيئة فى مثال الدلووالقلاب على ما سيجىء بيانه

فى اثبات تناهى الابعاد

ص٢٢٢ **قوله** – ثم قال وان اشتهى احد ـ وقد زادالشيخ على البرهان الذى اقامه قوم من المتقدمين اموراً

الاول تحصيل البعد الاصلى

والثانى اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل على ذلك البعد الاصلى

والثالث اعتبار عدم كون تلك الزيادات على سبيل التناقص بل اما تكون على سبيل التزايد اوعلى سبيل التساوى لكنه فرض التساوى لتمامية البرهان به

والرابع اعتبار اجتماع زيادة كل بعد مع زيادة بعد فوقه حتى يلزم اجتماع جميع زيادات تحتانية فى بعد فوقها فيلزم وجود بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وبهذا الامر الرابع يندفع عنه ما اورده هو على القدماء

» **قوله** - وتراً لزاوية التقاطع - اى وتراً لزاوية تحدث من تقاطع ذاك الخط الذى هو وترمع الضلعين الحاصلين من الامتدادين الممتدين من النقطة المفروضة الى غير النهاية كساقى المثلث

ص٢٢٣ قوله - واعترض عليه صاحب المحاكمات - وحاصل اعتراضه يرجع الى امرين

الاول ان الخط الذى فرضناه نصف ذراع وان كان قابلا الى الانقسام بلا نهاية لكن فعلية هذه الانقسامات الغير المتناهية و خروج جميعها من القوة الى الفعل محال كيف والا ينتهى الى حد لايقبل بعده الانقسام وهو مع كونه قابل الانقسام الى غير النهاية خلف : بل معنى انقسامه الى غير النهاية هو كلانهاية العدد فى انه لاينتهى انقسامه الى مرتبة لايقبل بعدها الانقسام كما ان العدد لاينتهى الى مرتبة لايمكن ان تكون بعدها مرتبة اخرى لا ان جميعها توجد بالفعل وعلى هذا فالامر الثانى من الامور التى زادها الشيخ فى البرهان وهو اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل على البعد المفروض اصلا فى الزيادات المفروضة على سبيل التناقص غير معقول

الثاني ان هذه الزيادات الغير المتناهية على سبيل التناقص لوفرض فعليتها وتحققها فى الخارج دفعة لكان اللازم من تحققها ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه قطعا ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء من غيرفرق بين ان يكون الازدياد على سبيل التزائد اوالتساوى اوالتناقص ففرض تساوى الزيادات مما لاحاجة اليه بل البرهان على فرض تحقق المحال اعنى تحقق الانقسامات الغير المتناهية دفعة فى الخارج يتم ايضا فى الازدياد على سبيل التناقص

» **قوله** - واجاب بان نسبة زيادة البعد - اعلم انا اذا فرضنا بعد الاصل ذراعا مثلاوزدناعليه ذراعاوجعلناه بعداً ثانيا ثم زدنا على البعد الثاني ذراعاوجعلناه بعداً ثالثا وهكذا الى غير النهاية تحصل زيادات غير متناهية وهى من الكم المتصل الذى نوع من الكم الجنسى ولبعضهانسبة الى بعض آخروتكون تلك الزيادات معروضة للعدد لصيرورتها معدودة بالزيادة الا ولى والثانية وهكذا الى غير النهاية ولبعض الاعدادالعارضة عليها نسبة الى بعضها الاخر ونفس الابعاد المفروضة من البعد الاول الى آخر الابعاد ايضا معروضة للعدد ويكون لبعض اعدادها نسبة الى بعضها الاخرفتتحقق نسب ثلاث (احديها) بين عدد الزيادات بعضهاالى بعض وهى من قبيل نسبة الغير المتناهى الى المتناهى و (ثانيتها) بين عدد الابعادبعضها الى بعض وهى ايضاكالا ولى من قبيل نسبة الغير المتناهى الى المتناهى و (ثالثتها) بين مقدارالزيادات بعضها الى بعض وتمامية هذا البرهان تتوقف على كون هذه النسبة ايضاكالاوليين من قبيل نسبة الغير المتناهى الى المتناهى وهو يتوقف على ان لا تكون الزيادة على سبيل التناقص بل كان على وجه التساوى او التزايد اذ لوكان الزيادة على وجه التناقص لم

تكن نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادة الى عدد الزيادة مثلا اذا كانت الزيادة فى البعد الثانى شبراً وفى الثالث نصف شبر وفى الرابع ربع شبر و فى الخامس ثمنه وفى السادس نصف ثمنه يكون عدد الزيادات خمسة ونسبة عدد زيادة الاولى الى الخامسة نسبة الواحد الى الخمسة وهى الخمس ونسبة مساحة زيادة الاولى الى مساحة زيادة الخامسة ليست كنسبة الواحد الى الخمسة لان مساحة زيادات البعد السادس لاتكون خمسة اضعاف مساحة زيادة البعد الثانى مع ان عدد زياداته خمسة اضعاف زيادة البعد الثانى وهذا بخلاف ماإذا فرضنا كون الزيادة على وجه التساوى فان زيادة البعد الثالث على البعد الثانى فى المفروض المتقدم تكون شبراً فتصير مساحة زيادته شبرين ومساحة زيادة بعد الرابع ثلاثة اشبار وبعد الخامس اربعة ومساحة بعد السادس خمسة اشبار وعدد زيادته ايضاً خمسة فتكون نسبة عدد زيادته الى زيادة الاولى كنسبة مساحة زيادته الى مساحة زيادة الاولى كلتاهما كنسبة الواحد الى الخمسة بالخمس ولو فرض بلوغ عدد الزيادات الى غير النهاية لكانت مساحة الزيادات ايضا غير متناهية ولذا احتاج الشيخ الى فرض تساوى الزيادات لاخراج ما اذا كانت الزيادات على وجه التناقص

ص٣٢٤ **قوله** - وبه اجاب ايضاً - اورد المحاكم على الشيخ بمثل مااورده الشيخ على تقرير المتقدمين وقال بانه مع ازدياد الامور الاربعة المتقدمة على برهان المتقدمين المنع الذى اورده عليهم غير ساقط عنه فان اللازم ممابينه ليس الاوجوب زيادات غير متناهية متساوية لاوجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لايزيد على بعد آخر تحته الا بقدر متناه واجاب عنه بانه لما كانت

نسبةالزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادة الى عددالزيادة او كنسبة عدد البعد الىعدد البعد وكانت نسبة عدد الزيادة الىعددالزيادة وعددالبعد الى عددالبعد نسبة الغير المتناهی الى المتناهی يجب ان تكون نسبة الزيادة الى الزيادة ايضا نسبة الغيرالمتناهی الى المتناهی فلاجرم ينتهی الى وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية حتى تكون نسبته الىزيادات بقية الابعاد نسبة الغيرالمتناهی الى المتناهی

« **قوله** - و كذا يخرج منه الجواب عما يقال حكم الكل المجموعی - اورد الفخرالرازی على الامرالرابع الذی اعتبره الشيخ فی البرهان وهواجتماع زيادةكل بعد مع زيادة بعد فوقه حتى يلزم وجود بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات الغيرالمتناهية وقال بان تحققكل واحدة من تلك الزيادات فی بعد لايستدعی تحقق الجميع فی بعد لامكان ان يكون الحكم فی الكل الافرادی مغايراً مع الحكم فی الكل المجموعیكما فی مثل هذا الرغيف يشبعكل جائع حيث انه يصح مع انه لايصح الحكم بانه يشبع مجموع الجيعان و اجاب المحاكم عنه بما ذكرمن انه لماكانت نسبة الزيادة الى الزيادةكنسبة عددها الى عددها او كنسبة عددالبعد الىعدده يجب ان يكون حكمالكل الافرادی فیالمقام متحداً معه فی الكل المجموعی فلاجرم لابد من وجود بعد مشتمل على مجموع الزيادات الغيرالمتناهية حتى تكون نسبته الى زيادات بقيةالابعاد نسبة الغيرالمتناهی الى المتناهیكما تكون النسبة بين اعدادها و اعداد الابعادكذلك فثبت ان الاشكالات الثلثة على برهان الشيخ اندفعت من ناحية انحفاظ النسبة بين الزيادات بعضها مع بعض وبين اعدادالزيادات واعداد الابعاد بعضها مع بعض وكون النسبة بين الاعداد نسبة الغير

المتناهى الى المتناهى وانه يجب ان تكون بين الزيادات ايضا كذلك و ان انحفاظ النسبة كذلك يتوقف على ان لا تكون الزيادة على سبيل التناقص هذا ما ظهر لى فى هذا المقام ،، ثم ليعلم ان حق القول فى المائز بين الكل المجموعى والكل الافرادى وما يسرى الحكم من كل واحد الى الاخر وما لايسرى : ان يقال اذا كان المحكوم عليه فى الموضوع هو كل فرد من الافراد بنحو اللابشرطية سواء كان منفرداً عن غيره اوملحوظاً معه فيسرى الحكم من كل واحد من الافراد على المجموع مثل كل انسان ضاحك حيث ان الضاحكية ثابتة لكل فرد من الانسان مطلقاً سواء كان منفرداً اومع بقية الافراد واذا كان كل واحد من الافراد بشرط الانفراد محكوماً عليه فلا يسرى الحكم على العام المجموعى و ذلك مثل هذا الرغيف يشبع كل جائع حيث ان كل جائع بشرط الانفراد يكون محكوماً عليه بهذا الحكم وان كان كل واحد بشرط الانضمام موضوعاً للحكم فلا يسرى الحكم الى الافراد فى حال الانفراد وذلك مثل هذا الحجر يرفعه العشرة من الرجال فان المحكوم عليه هو آحاد العشرة بشرط الانضمام لامطلقا : اذا تبين ذلك الضابط فنقول صحة الحكم بوجود كل من الزيادات فى بعد لايختص بحال انفراد كل زيادة عن الاخرى ضرورة صحة الحكم على كل واحدة من الزيادات بكونها حاصلة فى بعد مطلقا سواء كانت منفردة اومجتمعة مع بقية الزيادات فيكون المورد مما يسرى حكم الكل الافرادى على العام المجموعى كما لايخفى

ص٢٣٦ قوله - الصورة فى هذا العالم لاتنفك عن الهيولى -

انما خصص الصورة الغير المنفكة عن الهيولى بالصورة الموجودة فى هذا العالم لاختصاص دليله وهو تناهى الابعاد بهذا العالم حيث لا يجرى دليل

تناهى الابعاد فى الصورة المثالية لعدم كونها من المتحركات و ذوات الاوضاع و قد عرفت ان براهينه كبرهان السلمى والتطبيق مثلا يجرى فى ذوات الاوضاع اذ مالا وضع له بمعنى انه ليس قابلا للاشارة الحسية فلا يكون متحيزاً لايمكن ان يقال انه هيهنا او ها هناك فلايمكن ان يرتسم فيه خطان كساقى المثلث ولاان يرتسم عليه خط غير متناه من طرف ومتناه من طرف آخر لكى يجرى فيه برهان السلمى اوالتطبيق ومالاحركة له لايمكن اثبات تناهيه ببرهان المسامتة اوالموازات المبنيتين على الحركة كمالايخفى

» قوله - والمراد بالجسم هنا الامتداد الجسمانى - يعنى ان المراد بالجسم هنا الصورة الجسمية لاالجسم المركب منها ومن الهيولى وانما يطلق ويراد منه الصورة الجسمية لانها الجسم فى بادى النظر حتى لو لم يلجئنا البرهان الى وجود الهيولى فى الجسم لماكنا مذعنين بها لانها غير محسوسة لايدركها الحس وانما يذعن بها العقل بقوة البرهان فالمحسوس من الجسم ليس الا الصورة الجسمية

» قوله - لماكان قبولا قوامه - يعنى الجسم ذوشكل لاجل وجود الهيولى التى ذاتها عبارة عن القبول ولا يكون القبول خارجاً عن حقيقتها بل هونفس حقيقتها وفى احتياج الجسم فى التشكل الى الهيولى التى نفس ذاتها القبول والتصريح بكون الهيولى الكذائى هى المحتاج اليها الصورة فى تشكلها اشارة الى ان الهيولى ليست معطية للشكل بالصورة فان الذات التى ليست الاالقبول لاتكون فاعلة لشىء اصلا واعطاء الصورة فعل لايصدرعن الهيولى التى هى عين القبول بل الصورة فى قبولها الشكل من واهبها مفتقرة الى الهيولى فكانت الهيولى قوة قبول الشكل للصورة لاانها واهبها اياها كما لايخفى

» **قوله** ـ او وحد الجسم ـ يعنى لو كان الشكل عن الصورة نفسها فى حال انفرادها عن الهيولى لزم وحدة الشكل و وحدة مقدار الجسم كلاهما اما وحدة الشكل فلانه معلول للصورة الجسمية الواحدة ومعلول الواحد واحد و اما مقدار الجسم فلان الشكل على اصطلاح الحكيم تابع للمقدار وعلى اصطلاح المهندسين نفس المقدار فعلى تقدير ان يكون نفس المقدار فوحدته وحدته وعلى تقدير ان يكون تابع المقدار تكون وحدته مستلزماً لوحدته لان وحدة التابع تستلزم وحدة متبوعه اذ لا يعقل ان يكون التابع من حيث هو تابع واحدا ومتبوعه متعدداً واما ان الصورة الجسمية واحدة فلما تقدم فى ابطال قول ذيمقراطيس من ان طبيعة الامتداد طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها فهى ان اقتضت شكلا اقتضت شكلا واحدا ومقداراً واحداً

» **قوله** ـ بلا مدخلية للمادة ولواحقها ـ سيذكر فى آخر هذا الغرر ان المراد من لواحق المادة مثل الاتصال والانفصال والتخلخل والتكاثف وقبول الكيفية الفعلية اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والكيفية الانفعالية من الانفعالات التى تذهب بسرعة كصفرة الوجل و حمرة الخجل والانفعاليات التى تذهب ببطؤ كصفرة الذهب و حلاوة العسل وعن القبسات ان لواحق المادة عبارة عن مثل الاحياز والاوضاع والجهات والابعاد والازمنة والاوقات والحدود والامتدادات

ص٢٢٧ **قوله** ـ والمطلوب نفى الكلية والجزئية ـ اى المطلوب من ذكر هذا اللازم هو بيان لزوم نفى الكلية والجزئية لا لزوم تساوى الجزء والكل لانه داخل فى المحذور الاول فحاصل المحذور الاخير هو انه لو كان الامتداد الجسمانى علة للشكل والمقدار للزم تساوى الجزء والكل

فی الشکل والمقدار ولوتساوی الجزء والکل فی المقدار للزم نفی الجزء والکل ای ان لا یکون جزء ولاکل فتساوی الجزء والکل وان کان فی نفسه محذوراً الا انه مستلزم لمحذور آخر وهو نفی الکل والجزء فقد یکون النظر الی انه فی نفسه محذور و قد یکون النظر الی ما یلزمه من المحذور فهو باعتبار نفسه داخل فی المحذور الاول وهو لزوم تساوی جزء الجسم وکله فی المقدار والشکل وباعتبار لزوم نفی الکلیة والجزئیة یجعل محذور آخر مترتباً علی هذا الشق ای کون لزوم الشکل للامتداد بنفسه عن نفسه

ص٢٢٨ **قوله** - یلزم ان تکون بذاتها تحیزت - الحیّز عند المتکلمین هوالفراغ المتوهم المشغول بالمتحیز الذی لولم یشغله لکان خلاء کداخل الکوز بالنسبة الی الماء والمکان عندهم قریب الی معناه العرفی وهومایعتمد علیه المتمکن کالارض للسریر مثلافالواقع من شاهق الجبل مثلا وهوفی الهواء فی حیزاذ یقال انه هنا اوهیهنا ولیس فی مکان اذ لایعتمد علی شیء فاذا حصل فی الارض حصل فی مکان فالمکان عندهم اخص من الحیز و عند الحکماء هما واحد وهو البعد المجرد الموجود علی طریقة الاشراق اوسطح باطن الحاوی المشتمل علی سطح ظاهر المحوی ،، اذاتبین ذلك فنقول کون الهیولی مجرداً عن الصورة ذات وضع ای مشاراً الیها بالاشارة الحسیة انها هنا اوهناك لیس الا بمعنی کونها فی هذا الحیز اوذاك فلوکانت مجردة عن الصورة ذات وضع لکانت مجردة عنها متحیزة فتکون متحیزة بالذات مع قطع النظرعن الجسمیة وهومحال لانها اذاکانت بذاتها متحیزة ومشاراً الیهابالاشارة الحسیة فاما لاتکون قابلة للانقسام اصلا فهی نقطة جوهریة او تنقسم فی الطول فقط فهی خط

اوفى العرض ايضاً فهى سطح اوفى الابعاد الثلاثة فهى جسم مع انها ليست بشيء من ذلك بل هى الهيولا

ص٢٢٩ قوله ـ فالمرادمن التشخص هنا امارةالتشخص ـ لما كانت الصورةالشخصيةكما عرفت فى شكلها محتاجة الى الهيولى وكان تشخصها بوجودها الخاص واما الشكل وساير مايطرء عليها من احوالها و اعراضها امارات تشخصها اثباتاً لامشخصاتها ثبوتاً : كانت الصورة فى بعض اعراضها محتاجة الى الهيولى و هو الشكل فالمحتاج الى الهيولى ليس طبيعة الصورة ولاوجودها بل بعض اعراضها واما الهيولى فهى فى وجودها محتاجة الى طبيعة الصورة لابمعنى ان طبيعةالصورة فاعل الهيولى ومعطى وجودها بل بمعنى كون الوجود مفيضاً عليها من علتها التى هى العقل المفارق والمعقب القدسى من ممرالصورة فتكون الصورة شريكة لعلتها اى الوجود يمرعليها ويفاض على الهيولى وهذا حقيقة علية طبيعة الصورة للهيولى فان شئت فقل ان علة الهيولى هى الصورة مع العقل المفارق و تكون الصورة شريكة لعلتها لكن بالمعنى المذكور اعنى تكون ممر وجود الهيولى من علتها وان شئت فقل انها مع الهيولى مستندة الى العقل المفارق حيث انه يوجد هما معا ابداعاً ويحفظ الهيولى بتلاحق الصور بقاء ولا اختلاف فى التعبيرين فى الحقيقة بعد وضوح المعنى اعنى كون فيض الوجود يمر بواسطة الصورة على الهيولى

» قوله ـ كالجنس والفصل فى الانواع المحصلة ـ المراد بالانواع المحصلة هى الانواع الموجودة فى الخارج كالانسان مثلا فان الجنس والفصل موجود ان بوجو واحد ضرورة ان التركيب بينهما اتحادى قطعا وهذا لاينافى علية الفصل للجنس فان هذا الوجود الواحد من حيث انه

وجود الفصل علة ومن حیث انه وجود الجنس معلول وهذا بناء علی کون مفیض وجود الجنس غیـر الفصل اعنی العلة الفاعلیة لوجود هما فانه یوجد مهیة الفصل و الجنس لکن بامرار الوجود من الفصل الی الجنس واما بناء علی التحقیق من کون الفصل حقیقة نفس وجود الجنس فـالامر اظهر حیث ان موجودیة الجنس (ح) بالفصل کما فی کل مهیة حیث انها موجودة بالوجود فیکون استنادالموجودیةالی الفصل بالحقیقة والی مهیة الجنس بالعرض والمجاز ولیس الوجود امراً ینظم الی المهیة بل هو نفس تحققها فان الفصل لیس الا تحقق الجنس وعلی التقدیرین لیس الفصل امراً منضماً الی الجنس حتی یکون الترکیب بینهما انضمامیاً بل هما متحدان فی الخارج فان کان الفصل مهیة تکون مهیة موجودة بعین وجودیوجود به الجنس وان کان نفس وجود الجنس فلیس الا نفس تحققه لاامر أمنضماً الیه وهذا مطرد فی جمیع المهیات المرکبة من الجنس والفصل سواء کانت من المرکبات الخارجیة کالجسم المرکب من المادة والصورة او من البسائط کالاعراض لکنه فی البسائط اظهر ووجهه واضح حیث ان المادة والصورة فی المرکبات الخارجیة ماخذ اشتقاق جنسها وفصلها ای یؤخذ جنسها من مادتها وفصلها من صورتها ویکون التغایر بین جنسها ومادتها وبین فصلها وصورتها بالاعتبار فربما یتوهم (ح) کون وجود الجس و الفصل فیها متغایراً لتغایر ماخذ هما الذی هو المادة والصورة واما فی البسائط الخارجیة فلیس لهذا التوهم سبیل حیث لایکون مایوجب توهم التغایر بین جنسها وفصلها فی الخارج فوجود السواد فی الخارج الذی هووجود واحد بسیط ینتزع عنه اللونیة التی هی جنس السواد ومفرقیته لنورالبصر التی هی فصله لا ان جنسه ینتزع من شیء هو مادته وفصله من شیء هو

صورته حيث لامادة له ولاصورة كما هوواضح وحاصل الجواب ان طبيعة الصورة من حيث التحقق تكون علة للهيولى وهى بتلك الحيثية ليست اضعف وجوداً من الواحد بالعدد لكونها متحققة بعين تحقق الفرد بل الفرد ليس الاتحققها فيكون كالواحد بالعدد

» **قوله** - مع ان شركة خفيف المؤنة - يعنى لوسلم كون طبيعة الصورة من حيث الكلية والابهام اومن حيث الفرد المنتشر علة للهيولى فلا محذورايضا لوجهين (احدهما) من ناحية علية الصورة حيث انها ليست علة مستقلة ولاشريكة العلة بمعنى كونها جزء من العلة الفاعلية بل بالمعنى المتقدم فى الحاشية السابقة من كونها ممروجود الهيولى من ناحية علتها (وثانيهما) من ناحية الهيولى حيث انهاوان كانت واحدة بالعدد لكنها لمكان ضعفها فى الوجود حيث ان حظها من الوجود كونها قوة الوجود وانما يقال لوجودها الوجود باعتبار مقايسته الى العدم ففى مثل ذاك الوجود الضعيف الذى حظه من الموجودية كونه قوة الوجود لاغرو فى اسناده الى الواحد بالعموم كما يقال عند تحقق اعدام متعددة من اجزاء العلة التامة لوجود شىء ان عدمه يستند الى جامع هذه الاعدام لئلايلزم توارد كل عدم على العدم الواحد وهوعدم ذاك الشىء ولايشكل بان عدم المعلول واحد بالعدد و جامع اعدام اجزاء علة وجوده واحد بالعموم فكيف يكون الواحد بالعموم علة لواحد بالعدد لكون العدم خفيف المؤنة يكفيه الواحد بالعموم بل التحقيق انه لاشىء هيهنا يستند الى كل عدم من اعدام اجزاء علة وجوده وليس الاانه لم تتحقق علة الوجود ولم يتحقق المعلول

ص٢٣٠ **قوله** - للاشارة الى انها ايضاً من مقومات الاجسام النوعية -

يعني كما ان الامتداد الجسماني اعنى الصورة الجسمية من مقومات الجسم المطلق وجزء من مهيته كذلك الصورة النوعية من مقومات الجسم النوعى وكما ان الصورة الجسمية محصلة للهيولى كذلك الصورة النوعية محصلة للهيولى المجسمة فنسبة الصورة النوعيـة الى الهيولى المجسمة اعنى الجسم المطلق نسبة الفصل الى الجنس فكل واحد منهما عرضى بالنسبة الى الاخر خارج عن حقيقته و ذاتي بالنسبة الى النوع المركب منهما

» **قوله** - ذا صور نوعية جسم ثقف - اى الجسم المطلق وجد في حال يكون ذا صورة نوعية والمراد بالصورة النوعية هي المبدء للاثار المختلفة في الاجسام وانما سميت بالنوعية لتنوع الاجسام بهااى صيرورتها بها نوعاً محصلا كالماء والنار فهى منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل اى مقومة ومحصلة للنوع لما عرفت من انها داخلة في حقيقة الجسم النوعى وتسمى بالطبيعة ايضاً باعتبار كونها مبدء للحركة والسكون الذاتيتين و بالقوة باعتبار تأثيرها في الغير وبالكمال لصيرورة الجنس بها بالفعل نوعاً مركبا وهى الفصل من كل جسم نوعى وانما الفرق بينها وبين الفصل بالاعتبار اعنى اعتبار بشرط لا ولا بشرط

ص۲۳۱ **قوله** - التى نوع كل منها منحصر فى الشخص الابداعى - ذكر انحصار نوع كل من المثل النورية و ارباب الانواع فى الشخص الابداعى فى هذا المقام كانه دليل على تخالفها بالنوع اذ مع انحصار كل نوع منها فى الشخص الواحد يكون كل فرد منها مخالفاً مع الاخر تخالفا نوعياً نظير تخالف فرد من الغنم مثلا مع فرد من الفرس حيث ان كلا منهما فرد من نوع مغاير مع نوع الفرد الاخر ووجه كون نوع كل من المثل النورية منحصراً فى الشخص هو انتفاء المادة عنها اذ بالمادة القابلة للفصل

والوصل والتخلخل والتكاثف يتكثر افر اد حقيقة واحدة فما لا مادة له اصلاكالعقول اوكانت له مادة ولكن مادتها لاتكون قابلة للخرق والالتيام كالافلاك لاتكون متكثر الافرادو لاجل انتفاء المادة عنها لكونها من عالم العقول عبرعنها بالشخص الابداعى اذ المراد بالابداعى هو الموجود الغير المسبوق بالمادة والمدة والمثل النورية كالعقول المرتبة الطولية كلها كذلك لانها مخرجة من الليس الى الايس دفعة واحدة دهرية و انها موجودة فى الصقع الربوبى لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الامكان فيها بحيث انها موجودة بوجود الله تعالى لا بايجاده باقية ببقاء الله لا ابابقائه

» قوله - فان موجودات - وقدمرشرح ذلك فى الغرر المعقود فى تحقيق مهية المثل الافلاطونية من الالهيات عندقوله (فذى من المخروط مثل القاعدة) (وذاك نقطة لكل واجدة) (وذلك الاصل وذى فروعه) (و ذلك الكلى اى وسيعه)

» قوله - مفهوماً فهو ذاتى - يعنى اختلاف ارباب الانواع والمثل النورية ذاتى لما عرفت فى الحاشية السابقة من ان كل فرد منها نوع مغاير مع نوع الفرد الاخر فى المهية فيكون اختلافها فى ذاتها والذاتى لايعلل كما لايقال لم جعل الانسان انساناً اوحيواناً اوناطقاً ولا يقال ايضا لِمَ جعل مخالفاً مع الفرس نعم يصح السؤال بان المختلف بالذات مع الفرس لِم صار موجوداً وانما قال اختلاف اولات الاظلة مفهوماً احترازاً عن جهاتها الوجودية النورية حيث انها لااختلاف بينها من حيث الوجود كما قال فى مبحث المثل من الهيات حاكياً عن المعلم الاول ان الاشياء التى فى العالم الاعلى كلها ضياء لانها فى الضوء الاعلى ولذلك كان كل

واحد منها يرى الاشياء كلها فى ذات صاحبه فصار كلها فى كلها والكل فى الواحد والواحد منها هو الكل انتهى

» قوله - اولاختلاف مفاهيم الاسماء والصفات - المراد بالاسماء باصطلاح العرفاء هو ظهور الذات الاحدية بالاسماء والصفات فظهوره تعالى بمعنى العالمية او الرحيمية هو الاسم وكلمة العالم او الرحيم اسم للاسم وهذا الظهور الاسمائى ملزوم عندهم للاعيان الثابتة اى الماهيات الكلية الموجودة بوجوده تعالى لابوجوداتها الخاصة وتلك الماهيات لازمة للظهور الاسمائى لزوماً غيرمتأخرفى الوجود نظيرلوازم الماهية لا لوازم الوجود بحيث لوكانت الاسماء مهية له تعالى لكانت الاعيان الثابتة لازمة لمهيته تعالى عن ذلك وقد عرفت فى مبحث المثل الافلاطونية ان المثل سميت بالمثل لكونها امثالاوحكاياتا واظلالالما فوقها من الاسماء الحسنى للحق تعالى فيصيرعالم الاسماء ارباباً لعالم المثل كما ان المثل ارباب لما دونها من افراد الطبيعة الموجودة فى عالمنا فعالم الاسماء (ح) ارباب الارباب والمثل صور اسمائه وحكايات صفاته تعالى

» قوله - وهى لا مجعولة بلا مجعولية وجود المسمى - لان صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الشيء لاتكون مجعولة بالاستقلال فى مقابل الشيء نفسه بل يكون تابعة له فان كان الشيء مجعولا فلوازمه مجعولة بعين مجعوليته وان لم يكن مجعولا فلوازمه لامجعولة بعين لامجعوليته

» قوله - ففى الافلاك موادها المخالفة بالنوع - اقول انهم لم يثبتوا تخالف مواد الافلاك بالنوع بل الثابت عندهم وحدة مواد العناصر بالشخص بدلالة انقلاب العناصر بعضها الى بعض المستلزم لبقاء المادة المشتركة بينها وحيث ان الانقلاب منتف فى الافلاك فلايكون دليل على

وحدة المادة فيها لا انه دليل على تعددها بالنوع نعم يمكن ان يستفاد تعددها النوعى من دلالة عدم قبول كل مادة منها الا الصورة الحاصلة لها ولكن يندفع بان هذا الاختلاف لعله من ناحية صورها النوعية الحاصلة لها فلايكون دليلاعلى اختلاف مادتها نوعاً وبالجملة فتخالف موادالافلاك مع هيولى العناصراوبعضها مع بعض لم يثبت بعد بالدليل

» **قوله** - اقول هذا غير موجه - يعنى سبب الاختصاص فى جزئيات عالم العناصرمثل صيرورة هذه القطعة من الارض ذهباً او حجرا اونحوهما وان كان بسبب تعاقب الصورعليها وكون كل صورة سابقة معدة لافاضة صورة لاحقة عليها موجبة لتخصص استعدادها لقبولها ولكن هذا فى كلى كل عنصر ممنوع اذ كليها ابداعى عندهم بمعنى ان الصورة الارضية الكلية اى كل الارض غيرمسبوق بالمادة بل يكون افاضة وجودها ابداعياً اى يكون دفعة واحدة دهرية

» **قوله** - بل اختلاف الحصص الوجودية - ومنشا اختلاف تلك الحصص امران (احدهما) اختلاف وضعها اعنى الوضع بمعنى جزء المقولة اى نسبة اجزاء الشىء بعضها الى بعض او نفس المقولة اى مع نسبتها الى ما فى خارجها اذ الوضع للجسم لازم غيرمتأخرعنه فى الوجود بل يكون هو حين وجد وجد كذلك فيكون من قبيل لوازم المهية التى تكون كالذاتى مما لا يعلل لكونه موجوداً فى مرتبة وجود موضوعه و بعين وجود موضوعه (وثانيهما) من جهة قبول مادتها للفصل والوصل فيكون منشاء لاختلاف حصصها

» **قوله** - كاختصاص جزء من الفلك - فان هذا الاختصاص ايضاً لازم ذاتى لاجزاء الفلك فالقطب الشمالى اعنى هذا الجزء من الفلك

يقتضى بذاته السكون بحيث لووضع هذا الجزء على نقطة المغرب لكان ساكناً ايضا اى يتغيروضع حركة الفلك من المشرق الى المغرب فيحرك من الجنوب مثلا الى الشمال لكون قطبية النقطتين ذاتياً لهما بحيث لو تحول عن مكانهما وانتقلا الى موضع آخر لم يخرجا عن كونهما قطباً ساكناً عند حركة الفلك

» قوله - فذهب الاشراقيون الى كونها اعراضاً - (اقول) ولعل اختلافهم هذا يرجع الى الاختلاف فى الاصطلاح فى العرض الذى لامشاحة فيه ولايكون اختلافاً فى المعنى حيث ان الاشراقى اصطلح فى العرض بكونه الحال فى محل مطلقا سواء كان المحل مستغنياً عنه مطلقا او مفتقراً اليه فى الوجود او التنوع والمشائى يخصص العرض بالحال فى المستغنى عنه مطلقا و اما الحال فى المحل المفتقر الى الحال فهو ليس بعرض عنده مطلقا سواء كان افتقاره اليه فى اصل الوجود كالمادة الاولى بالنسبة الى الصورة الجسمية اوفى التنوع كالمادة المجسمة بالنسبة الى الصورة النوعية فلايكون عرضاً عنده و فى الحقيقة يتفق المشاء والاشراقى فى كون الصورة النوعية حالا فى الهيولى المجسمة وفى ان الهيولى المجسمة فى صيرورتها نوعاً خاصا تحتاج الى الصورة النوعية ولكن اختلافهما فى تسميتها عرضاً اوجوهراً

» قوله - و عندنا جواهر - اى عند الذاهبين الى الحكمة المتعالية تبعاً لصدر المتألهين وبيان ذلك يتوقف على تمهيد امور

الاول ان الصورة النوعية فى كل نوع من الاجسام كالماء والنار مثلا عين فصله الحقيقى الاخير اذ ثبت ان التفاوت بين الصورة و بين الفصل بالاعتبار فواقع ما يكون به النار نارا ونفس تلك الحقيقة من حيث هو

واقعه و نفس حقيقته مع قطع النظر عن انضياف اعتبار اليه و انضمام امر اليه فى عالم الاعتبار لايسمى باسم كمادة الاشتقاق فى المشتقات حيث انها ايضا فى عالم المفاهيم من حيث هى لايسمى باسم و انما يشار اليها فى ضمن احدى صيغ المشتقات و من حيث اعتباره اى اعتبار واقع ما به يكون النار نارا بشرط لا عما حل فيه اعنى الهيولى المجسمة التى معنى مبهم قابل لان يلحقها النارية فيصير بالحاقها نارا يسمى بالصورة النوعية ومن حيث اعتباره لابشرط عنه بل بحيث يكون عينه وجودا عند الانضمام يسمى بالفصل والفصل والصورة اسمان لتلك الحقيقة لكن بالاعتبارين و نفس تلك الحقيقة بلا اعتبارين لا يسمى باسم فليس فى الخارج الا شيء واحد وهو نفس مايكون به الجسم نارا ولكنه يجيء فى الذهن باعتبارين فيكون لفظان ومفهومان وواقع واحد فكل لفظ مغاير مع لفظ آخر اعنى لفظ الصورة ولفظ الفصل وكل منهما حاك عن مفهوم مغاير مع مفهوم الاخر ففى عالم اللفظ اثنان و فى عالم المفهوم كذلك لكن الحقيقة فى الخارج واحد وهذا معنى كون الصورة النوعية عين الفصول الحقيقية

الثانى ان الفصل كالناطق خارج عن حقيقة الجنس كالحيوان و يكون صدقه عليه عرضياً ويكون الفصل خاصة بالنسبة الى الجنس والجنس عرضا عاما بالنسبة الى الفصل وذلك واضح بعد وضوح خروج كل منهما عن حقيقة الاخر حيث ان الحيوان يصدق على ما لايصدق عليه الناطق ولايصدق الناطق الاعلى ما يصدق عليه الحيوان

الثالث ان الجوهر مأخوذ فى حد الحيوان الذى يصدق على الناطق ويكون ذاتيا له اذ يقال فى حده انه جوهر ممتد اى جسم وناءى حساس متحرك بالارادة فمن اول مفهوم الجوهر الى انتهاء مفهوم المتحرك بالارادة

ذاتي للحيوان بمعنى انه ليس بخارج عن حقيقته بل كلّ جزءٌ من حقيقته ولازم ذلك ان يكون صدق الجوهر على الفصل ايضا عرضيا حيث ان الحيوان بما لـه من الاجزاء المقومة لحقيقته يصدق على الناطق صدقاً عرضياً ومن اجزائـه المقومـة الجوهر الجنسى فيكون صدق الجوهر على الناطق (ح) عرضياً وهـذا معنى كون الصورة النوعية جوهراً عرضاً اى بجوهرية الهيولى المجسمة (فان قلت) مهية الفصل الاخير كالناطق بالنسبة الى الانسان مهية من الماهيات فلاتخلو حالها من انها اما جوهر او عرض اذ المهية الممكنة لاتخلو عنها (قلت) الحق فى جواب هذا السئوال ان الفصل الذى هو عين الصورة النوعية وان الفرق بينهما بالإعتبار ليس من سنخ الماهيات حتى يجب ان يكون جوهراً او عرضاً بل هو نفس وجود الشيء والوجود ليس بجوهر ولا بعرض الا بالعرض اى بعرض المهية الجوهرية والعرضية قال صدر المتألهين فى فصل الصور النوعية من الاسفار ان الصور النوعية هى محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود ليس بجوهر ولا عرض لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة المهية فى المركبات العينية مع الصورة الخارجية (١) و الجنس ليس بجنس لفصله المقسم (٢) بل من لوازمه التى يعمه وغيره (٣) فجنس الجوهر وان كان مقوما للانواع

---

(١) اى ان الفصل عين الصورة فى الخارج كما ذكرناه وان التفاوت بينهما بالاعتبار

(٢) ذكر مقسمية الفصل كانه اشارة الى علة عدم كون الجنس جنساً لفصله وذلك لانـه لو كان كذلك للزم ان يكون الجنس مقوماً للفصل اى داخلا فى حقيقته وهو ينافى مع كون الفصل مقسماً لـه لان الشيء لا يكون مقسماً لجزئه

(٣) يعنى انه عرض عام له

المركبة الجوهرية لكنه عرضى خارج عن فصولها وصورها المأخوذة عنها (١) تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست مهية جوهرية لكنها مفيد القوام للاجسام الجوهرية فلاتكون اعراضا بل هى اعلى ذاتا من الاندراج تحت احدى المقولات فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادى الاثار الخارجية يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر اصول سابقة فى اوائل الكتاب (٢) انها هى الوجودات العينية المحصلة التى تحصل الانواع وتميز بعضها من بعض وهى بنفسها متحصلة ومتميزة كما هو شأن الوجود المنبسط على هيا كل المهيات البسيطة والمركبة حيث انه متمايز الاحاد والافراد متفاضل المراتب والدرجات بنفسه لا بامر يلحقه وتمايز المهيات تابعة لتمايز آحاد الوجودات وافرادها وتفاصيل مراتبها ودرجاتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فهى ليست بحسب انفسها وانما يحوجها الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والاين و غيرها وهى من علامات التشخصات وانما التشخص بنفس الوجود لان تشخصه بنفسه وتشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه وموجودية الاشياء به فهو تشخص ومتشخص كما انه وجود وموجود انتهى بعبارته

ص ٢٣٢ قوله - الفريدة الثانية فى لواحق الجسم الطبيعى -

كانت الفريدة الاولى فى مبادى العلم الطبيعى لكون البحث فيها عن الجسم الطبيعى واجزائه كما عرفت وكان البحث عنهما من المبادى ويكون البحث

(١) هذا اشارة الى ما تقدم منا من ان الفصل فى المركبات الخارجية مأخوذ من صورتها

(٢) اعنى مسألة اصالة الوجود وكونه مشككا وانه مختلف المراتب بالذات

فی هذه الفریدة عن لواحقه ولما کان ابواب الطبیعی ثمانیة وکان الباب الاول منها فی الامور العامة من العلم الطبیعی وهی المسمی بالسمع الکیان لانها اول ما یسمع من الطبیعی وکانت الحرکة من الامور العامة من العلم الطبیعی لعدم اختصاصها بجسم دون جسم فلاجرم ابتدء فی هذه الفریدة بذکر الحرکة وقال غرر فی الحرکة وقد ذکر المصنف ابواب علم الطبیعی فی حاشیة منه علی اول امور العامة من الالهی فراجع

» **قوله** - ان قلت لما کان موضوع الطبیعی - تقیید الجسم بحیثیة الحرکة والسکون فی موضوع العلم الطبیعی هو الموروث عن الاقدمین وقد عرفت فی اول الفریدة الاولی ان الشیخ جعل موضوعه الجسم من حیث هو یتغیر وذلک لادراج مسائل الکون والفساد فی مسائله اذ هی لیست عارضة علی الجسم من حیث هو یتحرک ویسکن وعلی تقییده بحیثیة الحرکة والسکون یلزم ان یکون البحث عن الکون والفساد استطرادیاً وحاصل الاشکال ان الموضوع فی العلم الطبیعی اذا کان مقیداً بالحرکة والسکون یکون البحث عنهما بحثاً عن قیود الموضوع والبحث عن قیود الموضوع لیس بحثاً عن اللواحق فلایندرج فی مسائل العلم بل هو مندرج فی المبادی کالبحث عن اجزائه

» **قوله** - قلت المعتبر فی جانب الموضوع - یعنی ما هو قید للموضوع کونه متخصصاً بخصوصیة بها یصح ان یتحرک او یسکن اعنی قابلیته للحرکة والسکون و استعداده لهما قال فی المحاکمات موضوع العلم الطبیعی هو الجسم من حیث انه واقع فی التغیر بالحرکة والسکون ومرادهم بذلک لیس ان موضوعه الجسم من حیث یتحرک ویسکن بالفعل والا لم یکن البحث عن الحرکة والسکون من الطبیعی بل المراد ان موضوعه

الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون والحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هى الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون انتهى

» **قوله** - واما ماقال الفاضل الباغنوى - اورد الفاضل الباغنوى الاشكال المتقدم مع زيادة عليه بصورة التشقيق والدوران هكذا الحيثية المذكورة اعنى من حيث الحركة والسكون لايخلو اخذها فى جانب الموضوع اما يكون القيد اعنى نفس الحركة والسكون ايضا داخلا فى الموضوع واما ان يكون القيد خارجاً وتقيد الجسم به داخلا فعلى الاول يلزم كون البحث عن الحركة والسكون من المبادى لامن اللواحق حيث انهما (ح) من اجزاء الموضوع وان لايكون حمل الحركة او السكون على الجسم المقيد مفيداً لانه من حمل الجزء على الكل الذى هو ضرورى وعلى الثانى اعنى كون تقيد الجسم بالحركة والسكون مأخوذاً فى الموضوع ونفسهما خارجاً عنه يلزم ان يكون الحمل ايضا غير مفيد لكون حمل الحركة والسكون على الموضوع المقيد بهما من قبيل الضرورة بشرط المحمول التى من اقسام الستة الضرورية هذا ولكن الفاضل اقتصر فى محذور الشق الاول على ذكر كون البحث عن الحركة والسكون من المبادى لامن اللواحق مع لزوم انتفاء فائدة الحمل فيه ايضا قال المصنف فى الحاشية ولعله اراد ان يبطل كلا من الشقين بمحذور عليحدة والا فعدم الافادة فى الحمل يلزم فى كلا الشقين ثم انه اجاب عن هذا الاشكال بكلا شقيه بان المأخوذ فى الموضوع هو القدر المشترك بين الحركة والسكون والمحمول فى المسئلة هو الحركة او السكون بخصوصيتهما فيرتفع المحذوران لان خصوصية الحركة والسكون ليست مأخوذة فى الموضوع حتى يلزم

كون البحث عنها من المبادى ولايلزم فى حمل الخصوصية على الموضوع المقيد بالقدر المشترك انتفاء فائدة الحمل

» **قوله** - فمردود - وذلك لان القدر المشترك بين محمولات المسائل يجب ان يجعل محمولا لموضوع العلم وذلك بناء على المعروف فيما بينهم من ان محمول كل مسئلة يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم وقالوا بان ما يعرض الشىء لامر اخص لايكون عرضا ذاتيا ولازم ذلك ان يجعل قدر المشترك من المحمولات محمولا لموضوع العلم لانه الذى يكون عرضياً ذاتيا له بذاك الاصطلاح والايلزم ان يكون البحث عن عامة المحمولات خارجا عن العلم لكون عامتها عارضة على موضوع العلم لامر اخص وهو موضوع المسئلة اذ الغالب فى المسائل هو كون موضوع المسئلة اخص من موضوع العلم ومن النادر كون موضوعها متحداً مع موضوعه وهو نادر جداً فكما ان فى موضوعات المسائل قدر مشترك هو موضوع العلم نسبته الى موضوعاتها نسبة الكلى الى جزئياته كذلك فى محمولاتها ايضا قدر مشترك هو محمول موضوع العلم نسبته الى محمولات المسائل نسبة الكلى الى جزئياته ومن هذا يصح ان يجعل تمايز العلوم بتمايز المحمولات كما يصح ان يجعل بتمايز الموضوعات فيقال بان محمولات علم الطب مثلا ما يندرج تحت الصحة والمرض ومحمولات علم النحو ما يندرج تحت الاعراب والبناء وعلم الطبيعى ما يندرج تحت السكون والتغير المطلق الاعم من الحركة وهكذا

» **قوله** - الشىء اما مطلقا فعلية - اعلم انه قد قيل فى بيان هذا التعريف ان الشىء الموجود لايجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا لكان وجوده بالقوة فيلزم ان لايكون موجوداً وقد فرضناه موجوداً وهو خلف فهو اما بالفعل

من جميع الوجوه وهوالموجود الكامل الذى ليس له كمال متوقع مترتب كالبارى عز اسمه وضرب من الملائكة القدسية المسماة بالعقول او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها فمن حيث انه بالقوة لوخرج من القوة الى الفعل فذلك الخروج امايكون دفعة واحدة وهوالانقلاب والكون والفساد كانقلاب الماء هواء مثلا فان الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرج منها الى الفعل دفعة واحدة واما يكون على سبيل التدريج وهو الحركة وهذا البيان كما ترى ثنائى لم يجعل الموجود بالقوة من جميع الوجوه من الاقسام ولكن الحق انه ايضا موجود وهوالهيولى ولاجل ذلك زاد صدر المتالهين فى شرح الهداية على هذا البيان جملة (حتى فى كونه موجوداً وفى كونه بالقوة) و قال بعد قوله ان الموجود اما يكون بالفعل من كل وجه او بالفعل من بعض الوجوه و بالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى فى كونه موجوداً وفى كونه بالقوة فيكون الوجود اوالقوة حاصلا له وغير حاصل له وهذا محال انتهى والى ما حققه يشير المصنف قده فى كلامه الاانه ثلث الاقسام من الاصل وجعل ما هوبالقوة من جميع الوجود قسما ثالثا وهو الهيولى وصرح بان الهيولى بالقوة من غير جهة كونها بالقوة واما فى كونها بالقوة فهى بالفعل اى نفس ذاتها ومرتبة فعليتها كونها بالقوة ففى قوله قده وما يقال انه لايمكن ان يكون الشىء بالقوة من جميع الوجوه حتى فى نفس القوة الخ اشارة الى ماذكرناه

ص٢٣٣ **قوله** - واوردعليه بان التدريج - فيكون معرفة التدريج يسيراً يسيراً متوقفا على معرفة الزمان وكذا اللا دفعة المأخوذة فى حدها الدفعة المأخوذة فى حدها الآن الذى هوعبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة

» **قوله** - واجيب - المجيب هوصاحب المطارحات وقال بان الدفعة واللا دفعة والتدريج لها تصورات اولية لاعانة الحس عليها فمن الجائزان تحدد الحركة بهذه الامور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن الذين هما سببان لهذه الامور الاولية التصور

» **قوله** - لكن المعلم الاول عدل عنه - وذلك لالاشتماله على الدور الظاهر لكى يندفع بما اجاب بـه صاحب المطارحات بل لاجل اشتماله على دور خفى لانه لابد من ان يعتبر فى تلك الامور اعنى التدريج والدفعة واللادفعة واليسير الانطباق على امر ممتد تدريجى الحصول غيرقار الذات لئلاينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التى تقع فى آنات متعاقبة يتوسط بين كل آنين منها زمان وليست بحركة والممتد على هذا الوجه هو الزمان قال الشيخ فى الشفاء جميع هـذه الرسوم يتضمن بياناً دوريا فاضطرمفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا آخرانتهى

» **قوله** - واما بيان هذا التعريف فهوان المراد بالكمال - و انما سمى الحاصل بالفعل كمالا لان فى القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها ولايشترط فى صدق الكمال على الحاصل بـالفعل سبق القوة عليه تحقيقاً بل يكفى فرضها وتصورها وهذا هوالمراد بالقوة المقدرة كما فى العقل الكلى حيث انه امر بالفعل ولايسبقه القوة لانه لامادة له وكما فى البارى عزاسمه فان له تعالى كمالات حاصلة ليست بمنتظرة ويكفى تصور القوة فيه بمعنى ان هذه الكمالات ان انتفى عنه يكون بالقوة

» **قوله** - فالجسم الذى لم يتحرك - الجسم اذا كان فى مكان وهوممكن الحصول فى مكان آخر كان له امكانان (١) امكان الحصول فى ذلك المكان و(٢) امكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على

الوصول فهو کمال اول والوصول کمال ثان

ص٢٣٤ قوله - وان کان عارضا بل اثرا لذلك الممنوع - وذلك کالعلم مثلا بالنسبة الی الصورة النوعیة الانسانیة اعنی بها النفس فانه صفة نفسانیة وعرض نفسانی من مقولة الکیف عارض علی النفس و فی الترقی عن عارضیته والتعبیر بکونه اثراً بکلمة بل الاضرابیة اشارة الی کونه من فعل النفس و تجلیاته واطواره خصوصا بناء علی اتحاد العاقل والمعقول

» **قوله** - فاذن لما کانت الحرکة - الحرکة تفارق سایر الکمالات من حیث انها لا حقیقة لها الا التوجه الی الغیر والسلوك الیه فلابد من مطلوب ممکن الحصول لیکون توجها الیه و من ان لا یکون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحرکة انما تکون حاصلة بالفعل اذا کان المطلوب حاصلا بالقوة فهی کمال اول لما بالقوة ای للحصول الی المطلوب الذی هو بعد بالقوة

» **قوله** - بل کل شیء یفرض - غرضه من هذا الاضراب دفع توهم ان یفهم من قوله هویة الحرکة متعلقة بان یبقی منها شیء بالقوة ان فیها شیء بالفعل وبقی منها شیء بالقوة بحیث یکون بالفعل منها فی زمان کالماضی وبالقوة منها فی زمان آخر کزمان المستقبل وبیان دفعه ان ما هو موجود منها و صارت بالفعل فعلیتها انما هی بکون شیئا منها بالقوة و ذلك لانها متصل غیر قار ولا جزء یفرض لها الا ویتجزی الی غیر النهایة والتجدد فیها عین التقضی والتکون فیها عین التصرم فکل جزء منها یحصل لایحصل بتمامه فالحرکة حال حصولها بالفعل یتعلق بقوتین احدیها قوة الباقی منها بعد والثانیة قوة الامر المتادی الیه وکذا فی کل

جزء من الحركة

» **قوله** - هاتان الخاصيتان - اى كونها متعلقة بان يبقى منه شىء بالقوة وبان لايكون ما اليه الحركة حاصلا بالفعل

» **قوله** - فحصول المربعيـة من حيث هى لايوجب ان يستعقب شيئا - وذلك لان المربعية التى هى كمال ما فيه قوة المربعية ليست توجها الى شىء آخر حتى يكون حصولها موجباً لان يستعقبها شىء آخر وهذا اشارة الى نفى الخاصية الثانية وقولـه ولا عند حصولها يبقى منها شىء بالقوة اشارة الى انتفاء الخاصية الاولى فى حصول المربعية

» **قوله** - فاذن الحركـة كمال اول لما بالقوة - اى للحصول الى المطلوب الذى هو بعد بالقوة اعنى به الكون فيما اليه الحركـة والوصول اليه

» **قوله** - ولكن من حيث هو بالقوة - وهذا القيد احتراز عن الكمالات التى للمتحرك لكن لامن حيث هو بالقوة كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد لكن لا من جهـة ما هو بالقوة بل كمال له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انـه بالفعل ولو كانت كمالا له من حيث انه بعد لم يصل الى ما اليه الحركـة ويكون وصوله اليه بالقوة كالحركة لوجب انعدامها عند الوصول الى ما اليه الحركة كما تنعدم الحركة عند الوصول اليه فمن بقائها بعد الوصول الى ما اليه الحركة وانتفاء الحركة عند الوصول اليه يستكشف انها كمال للمتحرك مطلقا والحركة كمال له لكن لامطلقا بل من حيث انه بالقوة وهذا معنى قول المصنف قده (وكيف يتعلق وهو لاينافى القوة مادامت موجودة ولا

الكمال اذا حصل) يعنى وكيف تتعلق كمالية الصورة النوعية للمتحرك بكونه بالقوة مع انها تجتمع مع كون الوصول الى ماليه الحركة بالقوة او بالفعل ولو كانت كمالا له من حيث هو بالقوة لتنافت مع وصوله الى ما اليه الحركة فالمراد من قوله (لاتنافى القوة) اى قوة الوصول الى ما اليه الحركة ومن قوله (ولا الكمال اذا حصل) الوصول الى ما اليه الحركة

» **قوله** ـ وباصطلاح المتكلمين الحركة اول الاكوان ـ اعلم ان المتكلمين يعبرون عن الاين بالكون واعترفوا بوجوده مع انكارهم وجود سائر الاعراض النسبية وحصروا الكون فى انواع اربعة وهى (١) الحركة و(٢) السكون و(٣) الافتراق و(٤) الاجتماع ووجه الحصر عندهم هو ان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يمكن ان يتوسطها ثالث اولا وعلى الثانى فاما ان يكون مسبوقاً بحصوله فى حيز آخر او يكون مسبوقاً بحصوله فى ذلك الحيز فالاول من الاول اعنى ان يكون بحيث يمكن ان يتوسط بينهما ثالث هو الافتراق والثانى من الاول هو الاجتماع والاول من الثانى اعنى ما يكون مسبوقا بحصوله فى حيز آخر هو الحركة والثانى من الثانى اعنى ما كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز هو السكون فالحركة عندهم من الاكوان الاربعة وهى الكون الاول فى المكان الثانى كما ان السكون عندهم هو الكون الثانى فى المكان الاول ولا يخفى ان ما ذكروه من الحصر ليس بحاصر لان حصول الجوهر اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فلا ينحصر فيما يكون مسبوقاً بحصوله فى ذلك الحيز حتى يكون سكونا او حيز آخر حتى يكون حركة لامكان ان يكون غير مسبوق بالكون فى حيز اصلا بان يخلقه الله تعالى جوهراً فرداً فى ذاك الحيز ولم يخلق معه جوهر آخر فلا يكون

مسبوقاً بحصول اصلا فكونه هذا فی اول حدوثه ليس بحركة ولاسكون ولا اجتماع ولاافتراق

ص۲۳۵ **قوله** - واولية الكون فی الحركة - لما كانت الاولية والثانوية اضافية تتوقف تحقق كل منهما على الاخرى مع انه قد يتفق ان لايتحقق للمكان الاول ثان اصلا كما فی الساكن الذی لايتحرك اصلا اولا يتحقق للموضوع كون ثان اصلا لافی المكان الاول ولا فی المكان الثانی بان ينعدم عند كونه الاول فی المكان الثانی قالوا بان اولية الكون فی الحركة كاولية المكان فی السكون اعم من التحقيقية والتقديرية

» **قوله** - فلانها لايخلو من قطع ذلك القطع مطابق للزمان - فالحركة التوسطية لما كانت راسمة للحركة بمعنى القطع فلايخلو من قطع وهذا القطع منطبق على الزمان فالحركة التوسطية بهذا الاعتبار منطبقة على الزمان واما هی بنفسها فلا يكون منطبقة على الزمان بل هی زمانی لاعلى وجه الانطباق

» **قوله** - فان الحركة التوسطية ليست آنية - لكونها كالسكون من الزمانيات ای واقعة فی الزمان لكن لاعلى وجه الانطباق فاذا كان زمان الحركة ساعة مثلا ففی كل جزء مفروض من اجزاء هذه الساعة يصدق على المتحرك انه بين المبدء والمنتهی فيكون كون بين المبدء والمنتهی بنفسه متحققاً فی جميع اجزاء تلك الساعة و هذا معنى كونه زمانيا لاعلى وجه الانطباق

ص۲۳٦ **قوله** - والحركة بهذا المعنى امر موجود فی الخارج بالضرورة - و ذلك لان العقل يحكم بمعونة الحس بان للمتحرك حين كونه متوسطا بين المبدء والمنتهی كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين

كونه فى المبدء ولاحين كونه فى المنتهى فهى باعتبار ذاتها ثابتة مستمرة زمانى لاعلى وجه الانطباق اى تقع فى الاجزاء المفروضة من الزمان و باعتبار نسبتها الى حدود المسافة سيالة فى الخارج اى لا تجتمع نسبتها التى الى الحد المتقدم مع الحد المتاخر عنه بحسب الزمان بل تقع كل نسبة فى زمان غير زمان وقوع نسبة اخرى لاحقة عليها وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امراً ممتداً قاراً فى الخيال غير قار فى الخارج فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثانى فى الخيال قبل ان تزول عنه نسبته الى الحد الاول يتخيل انه امر ممتد ينطبق على المسافة التى بين الحدين كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى خطا او دائرة وهو ثانى معنيى الحركة و يسمى الحركة بمعنى القطع وقد وقع الخلاف فى وجودها فى الخارج فربما يقال بانها ليست موجودة وذلك لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتمامها و اذا وصل فقد انقطعت والمختار عند المحققين وجودها فى الخارج وسياتى بسط القول فى ذلك فى مبحث الزمان .

» قوله - ان يتفرع عليه الزمان - وهو الذى يفعل الزمان المتصل بسيلانه وهو المطابق للحركة التوسطية وتحقيق القول فيه ان يقال ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة فى جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا ان نفرض فى المسافة شيئا كالنقطة تفعل المسافة بسيلانه كما تفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا فى الحركة التى عرفت ان الامر التدريجى التوسطى منها وهو الكون فى الوسط يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شىء سيال بسيلانه

يقال انه الآن السيال وهو المطابق للحركة التوسطية

ص ٢٣٧ **قوله** - مما على مركزه التدوير - كلمة التدوير هنا مصدر والمعنى ان قسما من الفلك يدور على مركزه وذلك كفلك التدوير وهو فلك صغير مصمت غير مجوف مركوز فى ثخن الحامل حامل للكوكب وهو غير شامل للارض اى لاتكون الارض فى جوفه ويدور على نفسه بحركته الخاصة ويكون فى حركته بسبب حركة حامله متحركا حول الارض كما تقرر فى الهيئة

« **قوله** - بل الكوكب على قول - اى على قول من زعم ان الكوكب يتحرك على نفسه فى محله المرتكز فيه

« **قوله** - وما على خارجه يدير نفسه - ولعل كلمة نفسه للاشارة الى محركه وهو النفس الفلكى عندهم اى يديره نفسه على خارج مركزه كالافلاك الشاملة للارض اى الافلاك التى محيطة بالارض ومجوفة تقع الارض فى جوفها ولكن حركة تلك الافلاك على ثلاثة اقسام لان مركزها اما موافق على مركز العالم كالممثلات اومخالف معه والثانى على اقسام فقسم منها تدور على مركز العالم ويعبر عنها بالفلك الموافق المركز و قسم منها تدور على مركزه الذى خارج عن مركز العالم وقسم منها يدور على نقطة ثالثة لاعلى مركز العالم ولاعلى مركزه فقول المصنف ان الافلاك المجوفة الشاملة للارض تدور على خارج مركزه على نحو الاطلاق ليس مما ينبغى ولعل نظره الى تقسيم الفلك الى الشامل للارض كغير التدوير من الافلاك الجزئية والكلية التى تكون بحركاتها الخاصة على دور الارض سواء كانت على مركز العالم اوعلى مركز نفسه اوعلى النقطة الثالثة والى الفلك الغير الشامل للارض كالتداوير التى ليست محيطة

بالارض التى متحرك على نفسها وحول مراكزها وبتلك الحركـة تقع الكوكب فى ذروتها تارة وفى حضيضها اخرى

» **قوله** - اقتسامة بالاستدارة والاستقامة - التاء فى اقتسامة للمرة والاقتسامة كالانطلاقة مصدر والمعنى اقتسامة اخرى للحركة الى الاستدارة والاستقاعة ومنشاء هذه القسمة هو اختلاف الحركة باعتبار المبدء والمنتهى فانهما اذا كانا متحدين يكون الحركة مستديرة وان كانا مختلفتين تكون مستقيمة ولايخفى ان هذا التكلف فى التعبير والتعقيد فى البيان ينشاء من ضرورة الشعر الذى لاضرورة فيه

» **قوله** - وفلكية وعنصرية اوليهما - اى الحركة المستديرة تنقسم الى فلكية وعنصرية وهذه قسمة والى الشرقية والغربية وهذه قسمة اخرى

» **قوله** - او شبه الوضعية - فان حركة الجوالة تكون النقلة اى الحركة فى الاين الا انها شبيهة بالحركة فى الوضع حيث انها بحركتها النقلة تحدث دائرة فى الخيال فتكون كحركة الرحى

ص٢٣٨ **قوله** - كالحركات التى على سطح الارض - بناء على ان يكون سطح الارض هو المركز للعالم بمعنى ان الارض بسطحها تكون مركزاً لا ان مركز كرتها هو المركز

» **قوله** - اما الهيولى دما فى الحركة الجوهرية - وسيجىء فى الغرر المعقود فى تعيين موضوع الحركة الجوهرية بيان ان الموضوع فيها وفى الحركة فى الكم هو الهيولى بخلاف المقولات الاخر التى تقع فيها الحركة فان موضوع الحركة فيها هو الجسم

» **قوله** - فلو كان هو نفسه محركا - لو كان المتحرك نفسه محركا . لزم توال ثلاثة كلها فاسدة وهى ان يكون الكل متحركا لاشتراك

الجمیع فی علة الحرکة وهی الهیولی اوالجسمیة وان یکون حرکة الجمیع الی جهة مخصوصة للاشتراك المذکور وان یکون حال سکونها ایضا متحرکة لتحقق علة الحرکة فی حال سکونها ایضا وهی المتحرك نفسه من الهیولی اوالجسمیة

» **قوله** - کان شیء واحد من جهة واحدة فاعلا وقابلا - وهو محال ضرورة ان فاعلیة الشیء للشیء تقتضی ان تکون بالایجاب وقابلیته ا ه تقتضی ان تکون بالامکان والوجوب والامکان متنافیان والشیء من حیث هو بالوجوب لایعقل ان یکون بالامکان

ص۲۳۹ **قوله** - وتجرید العدد عن التاء باعتبار تاویل المعنی الی الحرکة - ای لما کان کل واحد من المعانی الاربع معنی لفظ الحرکة فی المقولة وکان بین اللفظ والمعنی علقة خاصة وارتباط مخصوص موجب لسرایة حکم احدهما الی الاخر من الحسن والقبح والتذکیر والتأنیث فلاجرم صار معنی کلمة (الحرکة فی المقولة) مونثا باعتبار تانیث لفظ الحرکة و هذا معنی قوله باعتبار تاویل المعنی الی الحرکة ای الی لفظ الحرکة

» **قوله** - احدها ان المقولة موضوع حقیقی لها - ای تکون الحرکة عارضة علی المقولة فمعنی قولنا الحرکة فی المقولة ان الحرکة عارضة علیها کما فی البیاض فی الجسم والحرارة فی النار وعلی هذا یکون معنی الحرکة فی الاین مثلا کون الاین متحرکا کما ان معنی الحرارة فی النار کون النار حارة

» **قوله** - والثانی ان المقولة وان لم یکن الموضوع الجوهری - ای ان المقولة وان لم تکن بنفسها معروضة للحرکة نحو معروضیة الجسم

للبياض والناز للحرارة الا انها واسطة لعروض الحركة لمعروضها نحو وساطة السفينة لعروض الحركة لجالسها بان كانت الحركة موجودة للمقولة اولا ومن جهة وجودها للمقولة تعرض للجوهر المتحرك ثانيا و بالعرض كما انها تكون للسفينة اولا ولجالسها ثانياً وبعرض كونها للسفينة كما ان الملامسة انما هى للسطحين المتلاقيين من الجوهرين اولا و للجوهرين نفسهما ثانياً وبالعرض ولا يخفى ان صحة هذا المعنى تتوقف على ان تكون الحركة عارضة على المقولة اولا حتى تصير المقوله واسطة لعروضها لذى المقولة اعنى الجسم الذى له المقولة ثانيا وبالعرض ومع فرض ان لا تكون عارضة على المقولة وان المقولة لا تكون موضوعاً لها كيف يصح ان تكون واسطة فى العروض واذا لم تكن السفينة متحركا اولاً كيف يمكن ان يقال انها واسطة لعروض الحركة لجالسها ثانيا و بالعرض مع ان الواسطة فى العروض يجب ان تكون معروضة للعرض حقيقة

« **قوله** - جنس لسيال دعوا - كلمة دعوا هاهنا بمعنى سموا قال فى القاموس دعوته زيدا اى سميته به والمعنى انهم سموا كون المقولة جنسا لها بالحركة فى المقولة اى اطلقوا كلمة (الحركة فى المقولة) و ارادوا بها ان المقولة جنس للحركة وتكون الحركة تحت المقولة كدخول النوع تحت الجنس

« **قوله** - ويرد عليه ان الحركة تجدد المقولة - اعلم ان ههنا ثلثة اشياء (١) تجدد الشىء كتجدد ايون المتأين فى الحركة الاينية و(٢) شىء به التجدد وهو الايون المتجددة و(٣) شىء متجدد وهو المتحرك فى الاين والاول هو الحركة والثانى ما فيه الحركة والثالث ما يعرضه الحركة

اعنى به موضوع الحركة قال صدر المتالهين قده ان الحركة تجدد الامر لاالامر المتجدد كما ان السكون قرار الشىء لاالشىء القار (انتهى) اذاعرفت ذلك فاعلم ان تجدد المقولة ليس مندرجاً تحت المقولة نحواندراج النوع فى الجنس اذ الجنس متحد الوجود مع النوع ولـذا يحمل عليه حملا صناعيا ويقال بان الحيوان انسان والمقولة لايحمل على تجددها فلايقال تجدد الكيف كيف او تجدد الاين اين لعدم اتحاد وجودها مع وجود تجددها والمتحد مع المقولة وجوداً هو الشىء الذى به التجدد وهوما فيه التجدد الذى هونوع المقولة

» قوله - وقد صحح هذا القول ـ قال المصنف فى توضيح مرام صدر المتالهين ان فساد هذا الوجه : لما كان مبناه على ان تجدد الشىء حالة خارجة عنه عارضة عليه من قبيل عوارض الوجود اى مايعرض الشىء بعد الفراغ عن وجود معروضه كعروض السواد للجسم مثلا حيث انه يعرضه بعد ان يصير الجسم موجوداً وبعبارة اخرى الجسم بعد الوجود يكون موضوعاً للسواد لا الجسم من حيث هوجسم فكيف يكون نوعاً منه : كان بناء الصحة على ان ثبوت التجدد للفرد المتجدد ليس من قبيل عوارض الوجود بل من قبيل عوارض المهية فلا يكون التجدد عارضاً متاخراً فى الوجود بل يكون مع الفرد المتجدد به موجود ان بوجود واحد فالوجود الذى هو وجود الكيف مثلا هو وجود الحركـة نفسها والعروض بحسب العنوان لاغير كما فى العوارض التحليليـة كعروض الفصل للجنس حيث ان الفصل لايكون موجوداً بوجود والجنس موجوداً بوجود آخر ويكون احد الموجودين عارضاً على الموجود الاخر بل يكونا موجودين بوجود واحد لاعارضية ولا معروضيـة فى الخارج اصلا وانما العروض فى ظرف

التحليل العقلى

« قوله - فالقول بان الكيف منه فرد قار - يعنى اذا ظهر ان وجود المقولة ووجود تجددها واحد وان الوجود الواحد يسند الى المقولة نفسها والى تجددها كاسناد الوجود الواحد الى الجنس والفصل فيكون تجدد المقولة بعينه هو نفس المقولة من حيث الوجود فيصح ان يقال ان الكيف منه قار وهو الذى لايقع التجدد فى وجوده ومنه سيال و هو الذى يقع التجدد فى وجوده بمعنى ان ما به الحركة اعنى الكيف عين وجود الكيف لا امر زائد عليه

« قوله - اقول لو كان هذا القائل - اى لوكان القائل بكون معنى الحركة فى المقولة هو كون الحركة تحت المقولة والمقولة جنس لها ممن يقول بالمثل الافلاطونية وارباب الانواع لكان هذا التصحيح الذى صححه صدر المتألهين لكلامه حقا اذ القائل بارباب الانواع وان كان يقول بها فى الطبيعة الجوهرية لافى الاعراض لكن التزامه بكون الجوهر منه سيال ومنه قار مستلزم للقول بوجود الفرد القار وغير القار للاعراض ايضا غاية الامر بالاعتبار المعنوى منها على ما سيجىء بيانه واما لو لم يكن ممن ذاق من هذا المشرب الرحيق فلا يمكن توجيه كلامه بما صححه وذلك لان غير السيال من كل نوع انما هو الفرد الابداعى منه واما الافراد الطبيعية منه فانما هى اما غير سيال بناء على عدم الحركة الجوهرية واما سيال بناء على ثبوتها واما التفكيك بين الافراد الطبيعية من كل نوع بالاعتراف بسيلان بعضها وثبات بعضها الاخر فلايوافق كلا المذهبين اى مذهب القائل بثبوت الحركة الجوهرية فى الافراد الطبيعية من كل نوع ومذهب منكر ثبوتها ضرورة ان القائل بثبوتها يقول فى جميع الافراد الطبيعية والمنكر

ینکرها کذلك ومما ذکرنا یظهران هذا التصحیح یتم علی مذهب القائل بالمثل الافلاطونیة ووجود الفرد الابداعی من کل نوع ومن یقول بالحرکة الجوهریـة فی الافراد الطبیعیة معا حتی یقول بسیلان الافراد الطبیعی و تدرجها فی الوجود وثبات الفرد الابداعی واستقراره ولایتم بالقول بالفرد الابداعی فقط

ص۲۴۰ **قوله** - ان القسمة توجب وجود شیئین - ای القسمـة العقلیة علی نحو المنفصلـة الحقیقیة بان یقال الانسان مثلا اما یکون غیر سیال او یکون سیالا وکذلك الکم اما سیال اوغیرسیال وهکـذا فی سائر الاشیـاء والـمقولات

» **قوله** - فی معنی الانسانیة - اعنی طبیعة الانسانیة التی هی کلی طبیعی ای طبیعة معروضة للکلیة

» **قوله** - لکان حقا ماقاله - وذلك لان هذه العبارة المحکیة عن الهیات الشفاء دالة علی وجود الشیئین السیال وغیر السیال فی کل شیء من الطبایع من الجواهر والاعراض فیصح علی هذا ان یقال ان الکیف منه سیال ومنه غیر سیال ولکن السیال منه فی هذا العالم المحسوس و غیر السیال منه هو الفرد الابداعی المعقول وقـد حکی الشیخ عنهم بعد الحکایة المتقدمة بانهم جعلوا لکل واحد من القسمین وجوداً فسموا الموجود المفارق موجوداً مثالیاً وجعلوا لکل واحد من الامور الطبیعیة صورة مفارقة هی المعقولة ایاها یتلقی العقول اذکان المعقول امراً لایفسد وکل محسوس من هذه فهو فاسد و جعلوا العلوم والبراهین تنحوا نحو هذه وایاها تتناول وکان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط یفرطان فی هذا الرای (انتهی) فانظر انه کیف عمم الحکم بوجود الفرد العقلانی فی

كل نوع ولم يخصه بالجواهر ومراده بالموجود المثالى هوالفرد العقلانى الذى من العقول المتكافئة العرضية لا الموجود فى عالـم المثل المعلقة والخيال المنفصل ومن الصورة المفارقة لكل واحد من الامور الطبيعية ايضا هوالفرد العقلانى لكل طبيعة لاالصورة المثالية لكل فرد طبيعى التى تتعدد بتعدد الافراد الطبيعى منها

« قوله - وكذا فى طبيعيات الشفا - و هذا ايضاً حكاية عنهم بالقول بالمثل الافلاطونية لكنه مختص بالطبايع الجوهرية و مع ذلك يمكن للقائل به ان يقول بايجاب القسمة العقلية بوجود شيئين من القار وغيره فى كل شىء حتى الاعراض لكن بالبيان الذى يجىء عند قول المصنف (قده) واماماصححناهالخ

« قوله - وهوالحركة فى الجوهراى الكون والفساد - انما فسرالشيخ الحركة فى الجوهر بالكون والفساد مع ان الحركة فى الجوهر مغاير مع الكون والفساد لاجل ذهابه الى امتناعها مع صحة الكون والفسادعنده والفرق بينهماان الحركة فى الجوهرعبارة عن كون المتحرك فى الصورة الجوهرية فى كل آن متلبساً بفرد منها مغاير لما كان متلبساً به فى آن قبله وبعده مع انحفاظ وحدة تلك الصور بواسطة كونها درجات صورة واحدة ويكون خروجه عن درجة منها وانتقاله الى درجة اخرى على سبيل الاتصال التدريجى الزمانى على وجه الانطباق بخلاف الكون والفسادفان الخروج عن الصورة الفاسدة والتلبس بالصورة الكائنة يكون فيه فى الان مع عدم انحفاظ جهة وحدة وجودية بينهما اصلا

« قوله - بل فى الجوهراحق - يعنى ان القائل بكون الحركة فى المقولة بمعنى ان الحركة نوع من المقولة لوكان قائلابما فى طبيعيات

الشفاء من وجود الفردين القار وغير القار فی كل جوهر نوعی لا مطلقا لكان اصوب لان القائل بالمثل الافلاطونية لايقول به فی العرض بل يخصصه بالجوهر النوعی وذلك لان العرض ليس له وجود فی مرتبة وجود الموضوع بل فی تلك المرتبة لابد من ان تكون قوة وجوده فيلزم وجود القوة فی عالم الابداع و هو فی هذا العالم غير معقول و لهذا قالوا ان السكر و طعمه والمسك ورائحته هناك واحد

» قوله - واما ما صححناه فی الكيف ونحوه - يعنی اذا لم يكن القول برب النوع فی الاعراض صوابـاً فكيف يصحح القول بكون الحركة نوعاً من المقولة ایّ مقولة كانت بالقول برب النوع مع ان ذلك يختص بالجوهر والحاصل ان تصحيح القول بكون الحركـة نوعاً من المقولة بناء علی القول برب النوع ينحصر باندراج الحركة تحت مقولـة الجوهر دون المقولات العرضية التی تقع فيها الحركة كالكيف ونحوه مع ان الكلام فی اندراجها تحت تمام المقولات التی تقع فيها الحركة

» قوله - فباعتبار المعنوی منها - يعنی ان المراد من فـرد الكيف العقلانی هو وجود الكيف بنفس وجود الفرد العقلانی من النوع الجوهری علی ما قاله شيخ الاشراق من ان السكر وطعمه هناك واحد لا ان طعمه يعرضه فی المرتبة المتأخرة عن وجوده حتی يكون هناك محمولا بالضميمة كما هيهنا بل هناك وجود واحد جمعی وهو وجود السكر و وجود طعمه وسائر اعراضه نظير موجودية الصور العلمية فينا بعين وجود النفس ووجود المهيات الكلية والاعيان الثابتة فی الصقع الربوبی بوجوده تعالی وهذا هو المراد من الهيات النوريـة ونوريتها انما هی بموجوديتها بوجود معروضها لا بوجود يختص بها ولما كان هذا الوجود مع وحدته

وبساطته وجوداً جمعياً يندرج فيه تمام تلك المهيات العرضية فلاجرم عند انشراحه وتنزله الى مقام الفصل وظهوره فى هذاالعالم ينبسط على الجوهر واعراضه فيصير عشق كل مجرد هناك بذاته وباطن ذاته الذى هوعين وجود ذاته عند تنزله الى مقام الفصل وظهوره فى هذا العالم شوقا للقوة الشوقية النزوعية وشهوة للقوة الشهوية وكذا قهر كل عال على السافل الذى هوعين وجود القاهرعند تنزله يصير غيظا للقوة الغضبية وضربانا للشريان واسوداداً للوجه ونحو ذلك

« قوله - فغيرالسيال من كل شيء عندنا ـ هذانتيجة لما حققه يعنى ان غيرالسيال من كل نوع جوهرى اوعرضى يكون فى عالم الابداع غاية الامرمن الجوهرالنوعى بوجود فرده العقلانى ومن الاعراض باعتبارها المعنوى على ما قرر

« قوله - لان جميع المقولات فى هذا العالم ـ اما بناء على الحركة الجوهرية فواضح حيث ان طبائع العالم فلكية و عنصرية على الحركة الجوهرية متبدلة ذاتا سيالة جوهراً واعراضها تابعة لها فى التجدد لاستحالة تجدد المعروض وثبات عارضه للزوم انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخرومادتها ايضا لماكانت متحدة مع هذه الطبائع فى التحصل مثل اتحاد الجنس مع الفصل بناء على كون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا لا انضماميا فلاجرم ينسحب حكم سيلان الطبيعة اليها فيكون منسحبا على العالم بتمامه من صورته التى هى المراد من الطبيعة و مادته و اعراضه المكتنفة به فالعالم (ح) حادث بمعنى كونه نفس الحدوث لا انه شيء ثبت له الحدوث نعم لوكان السيلان فى اعراض العالم لافى جواهره لامكن ان يقال العالم حادث بمعنى انه ذو حدث

واما بناء على عدم الحركة فالامر ايضاً كذلك لكن على مبنى القول بتجدد الامثال على الاتصال فى الاعراض على طريقة المتكلمين وفى وجود الجواهر على طريقة المشائين من الحكماء كما سياتى بيانه فى الدليل الرابع لاثبات الحركة الجوهرية

» قوله - واما فى مفهومها - وسياتى توضيح اعتبار عدم القرار فى مفهوم هذه المقولات الثلاث فى الغرر الآتية

» قوله - ولذا كان الحق عندى - اى لما كان غير السيال من كل شىء فى عالم الابداع فقط وكلما فى هذا العالم من مادته و صورته واعراضه وصفاته سيال غير ثابت لمكان اعتبار السيلان اما فى وجوده او فى مفهومه الذى يلزمه السيلان فى وجوده ضرورة ان ما يكون فى مهيته السيلان يكون وجوده سيالا قطعا فيكون عالم الطبيعة بشراره سيالا غير ثابت تكون الحركة نفس وجود السيال لهذا العالم الطبيعى فالحركة لاتكون فى المقولات بل هى نحو وجود السيالات فالسيلان نفذ فى وجود عالم الطبيعة ومقامه الاول لافى كمالاته الثانية و مقامه الثانى فقط وهذا (اعنى كون الحركة نحو وجود الشىء المتحرك وانها مع وجود الامر السيال مساوقان اى متغايران مفهوما ومتحدان مصداقا بمعنى انهما يصدقان على حقيقة واحدة التى هى مع بساطتها فى الخارج مصداق لمفهوم الحركة ولمفهوم الوجود) احد الاقوال فى الحركة وهو الذى صحح به صدر المتالهين (قده) قول المتقدم اعنى قول من يقول معنى كون الحركة فى المقولة ان الحركة نوع من المقولة ومندرجة تحت المقولة اندراج النوع تحت الجنس بما صححه من ان الحركة من عوارض المهية لا الوجود فتكون من العوارض الغير المتأخرة فى الوجود عن معروضاتها

وليست هى الانفس وجودمعروضاتهافان تجددالمقولة الذى هوالحركة ليس الانفس وجودها المتجدد فهونفس المقولة من حيث الوجود لاامرينضم الى وجودهاكما ان وجودالمهية ليس الاكون المهية وتحققها لاامرينضم اليها وهذا هوشان عوارض المهية الغير المتاخرعنها فى الوجود حيث انها ليست من المحمولات بالضميمة اعنى ممايكون للعارض وجود وللمعروض وجود واجتمع الوجود ان وانضم احدهما بالاخر وصاراحدهما عارضا والاخر معروضا بل العارض والمعروض فى الخارج شيء واحد ينتزع العقل منه شيئان يجعل احدهما فى عالم التعقل عارضا والاخر معروضا والعروض تحليلى عقلى والافقى الخارج ليس الاحقيقة واحدة لاعارض ولامعروض ولاعروض كما ترى فى الوجود والمهية والجنس والفصل والوجود و تجدده و هذا اعنى كون الحركة نحووجود الشيء وانها وجود العالم الطبيعى بشراشره من مادته وصورته واعراضه المكتنفة به هوالمختار لصدر المتالهين (قده) قال فى اول الطبيعيات من الاسفارالحركة هى عبارة عن نحو وجودالشيء التدريجى الوجود ولا مهية لها الا الكون المذكور والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التى يلحقها الجنسية لا يجوز ان تكون خارجة عن مهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلاعن ان تكون مقولة والذى يذكرفى مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسية و نوعية وشخصية فذلك باعتبار ماتعلقت به (انتهى)

« **قوله** - ولهم اقوال تطلب من الشفا وغيره - اى لهم فى ان الحركة من اى مقولة اقوال (احدها) قول المتقدم من صدر المتالهين من انها ليست من المقولات بل هى نحو وجود السيالات اعنى عالم الطبيعة بشراشرها (ثانيها) انها احدى المقولات بمعنى انها كالكم والكيف من

الاجناس العالية وهذا هو المحكى عن مطارحات الفخر الرازى حيث جعل المقولات فيها منحصرة فى خمسة (١) الجوهر و(٢) الحركة و (٣) الكم و(٤) الكيف و(٥) الاضافة و (ثالثها) ان الحركة من حيث التحريك من مقولة ان يفعل ومن حيث التحرك من مقولة ان ينفعل ولا يخفى ان معنى (الحركة من حيث التحريك ومن حيث التحرك) هو التحريك والتحرك والحركة ليست شيئا منهما وانما هى حركة وكون التحريك من مقولة ان يفعل والتحرك من مقولة ان ينفعل لا يوجب ان تكون الحركة ايضا منهما كما ان السخونة لما كانت غير التسخين والتسخن فلا يستدعى اندراج التسخين فى مقولة الفعل والتسخن فى الانفعال اندراج السخونة فيهما ايضا بل السخونة من مقولة الكيف والتسخن من مقولة الانفعال والتسخين من مقولة الفعل و (رابعها) ان الحركة عرض وراء المقولات كالوحدة والنقطة والفصول البسيطة والوجودات الخاصة الامكانية والآن والاعتبارات العامة ومفهوم المشتقات والاعدام حيث ان شيئا منها ليست من المقولات العشر ولم يقم دليل على انحصار الموجودات الامكانية بالمقولات العشر بل الثابت انحصار اجناس الممكنات بالعشر والا فمن الممكن وجود شىء خارج عن تحت هذه العشر كالمذكورات وقد اورد عليه فى الاسفار بان الاعدام بما هى اعدام خارجة عن مقسم المقولات فان كلامنا فى الامور الوجودية والاعدام من حيث العدم خارجة عنها ومن حيث ملكاتها وما يضاف اليها من الامور الوجودية كالعلم المضاف اليه العدم الذى يعبر عنه بالجهل اعنى عدم العام على نحو العدم والملكة والبصر المضاف اليه العدم المعبر عنه بالعمى وان كانت اموراً وجودية لكنها ملحقة بالملكات بالعرض والمقسم هو ما يكون من الامور الوجودية بالذات واما المشتقات والمركبات فلان

الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر فيه واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيات والوجود خارج عنها واما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية واما الشيئية والممكنية فهي من الامور الانتزاعية من الاشياء المخصوصة والامور الانتزاعية تحصلها بتحصل منشأ انتزاعها فهي لاتحصل لها الا بالخصوصيات

» قوله ـ وهو مردود بان التسود مثلا ـ اذا كان معنى الحركة في المقولة ان الحركة عارضة على المقولة نحو عروض العارض على معروضه يلزم ان يكون في التسود الذى هو حركة في السواد ان يكون سواد يعرضه الحركة في السواد وهو محال لوجوه

الاول للزوم اجتماع المثلين في كل حد حد اذ في كل مرتبه من مراتب التسود يلزم وجود سواد هو المتحرك الذى عرضه الحركة ووجود سواد يكون ما فيه الحركة

الثاني انه يلزم تركب السواد في كل حد من سواد اصل و هو المتحرك وسواد انضم اليه وهو الذى فيه الحركة مع ان الاعراض بسايط في الخارج مركبات في الذهن من الجنس والفصل الا ان اجناسها وفصولها لم ينتزع من المادة والصورة الخارجتين

الثالث ان سواد الاصل لايخلو اما ان يبقى في مراتب السوادات المتصلة او لايبقى وان بقي فاما ان تحدث فيه صفة زائدة اولاتحدث فيه والكل محال

اما الاول وهو ما اذا بقي سواد الاصل و حدث فيه صفة زائدة فلانه ليس حركة السواد لعدم تبدل السواد نفسه لان المفروض (ح)

بقائه وانما التبدل فى صفته

واما الثانى وهو ما اذا بقى السواد ولم تحدث فيه صفة زائدة فعدم عروض الحركة عليه اوضح لعدم تبدله لافى ذاته ولافى صفته بل هو كما كان قبل الحركة ذاتا وصفة

واما الثالث وهو ما اذا لم يبق سواد الاصل عند الاشتداد فهو ليس حركة السواد لعدم بقاء المتحرك فى حالة الحركة بل هو اعدام واحداث اى انعدم سواد وحدوث سواد آخر فمن هذا يعلم ان التسود ليس اشتداد السواد فى السواد حتى يكون السواد موضوعاً للحركة بل هو اشتداد الجسم فى السواد فموضوع الحركة هو محل السواد وهو الجسم لا السواد نفسه

ص٣٤١ **قوله** - وهو ايضاً مردود - وقد تقدم ان الواسطة فى العروض يجب ان يكون معروضاً للعرض حقيقة حتى يصح بواسطتها اسناد عرضها العارض عليها حقيقة الى ذى الواسطة بالعرض والمجاز واذا لم تكن المقولة بنفسها معروضة للحركة فلايعقل ان تكون واسطة لعروضها للجسم المتحرك

» **قوله** - من نوع للمقولة اوصنف لها بآخر - اى من نوع من المقولة الى نوع آخر منها كالحركة من السواد الى البياض مثلا اومن صنف الى صنف آخر كالحركة من مرتبة من السواد (كالسواد الضعيف) الى مرتبة اشد منها ويمكن ان تكون الحركة من فرد الى فرد آخر و انما لم يذكره فى الكتاب قال فى الحاشية للاشارة الى ان المتحرك بصدد الاستكمال فيجب ان تكون مراتب ما فيه الحركة متفاضلة كالنوع بالنسبة الى النوع والصنف بالنسبة الى الصنف والفرد بالنسبة الى الفرد

ليس كك

» **قوله** ـ و جميع هذه الحركات متحققة فى الفواكه ـ اما الحركة فى الكم فبازدياد مقداره كما هو واضح ويلزمه تغير نسبة اجزائه بعضها ببعض ونسبة الكل الى الخارج وهو الحركة فى الوضع وكذا تبدل ايون اجزائها وهو الحركة فى الاين واما الحركة فى الكيف فبتغيير طعومها ورائحتها والوانها من اول طلوعها الى ان ينضج كما هو ظاهر

» **قوله** ـ فلها ستة تقاسيم ـ هى باعتبار الامور الستة المعتبرة فيها اعنى المبدء والمنتهى وما فيه الحركة والمحرك والمتحرك والزمان

» **قوله** ـ وذا هو المرضى عندنا ـ اى عندنا القائلين بالحركة الجوهرية واما عند من ينكر الحركة فى الجوهر فيكون المرضى عنده هو الاربع اى وقوع الحركة فى الاربع من مقولات العرضية

» **قوله** ـ دفعى اوتبعى ـ الدفعى مثل مقولة ان يفعل و ان ينفعل ومتى والتبعى كمقولتى الاضافة والجدة

» **قوله** ـ فان متى ـ متى هيئة تحصل للمتمتى من نسبته الى الزمان ولما كان الزمان تدريجيا غير قار الذات فلا محالة تكون نسبة الحاصلة بينه وبين المتمتى ايضا تدريجية اذ النسبة الى التدريجى تدريجية والفعل هو تأثير الشىء فى غيره على نحو الاتصال الغير القار كالحال الذى للمسخن مادام يسخن والانفعال هو تأثر الشىء عن غيره كذلك اى على نحو الاتصال الغير القار كالحال الذى للمتسخن مادام يتسخن و معلوم ان التدريج ماخوذ فى حدهما و تعريفهما فهذه المقولات الثلث مما اخذ التدريج فى مفاهيمها

» **قوله** ـ فلما كان التدريج معتبراً فى مفاهيمها ـ اى لما كان

التدريج مأخوذاً فى مهية هذه المقولات الثلاث فلايعقل ان تقع فيها الحركة لان المقولة التى تقع فيها الحركة شرطها ان يكون لها أفراداً آنية لكى يكون للموضوع فى كل آن فرداً منها مغايراً لفرد منها كان له قبل ذلك الآن ولما يكون له منها بعده اذلا يتصور ذلك اى كون الموضوع له فرد من المقولة فى كل آن مغاير للفرد الذى قبله وللفرد الذى بعده فى الامر الممتد المتدرج الذى لايمكن حصوله الافى زمان كهيئة السنة مثلا اذ لايمكن ان يحصل للموضوع فى كل آن سنة مغايرة مع السنة التى له فى آن قبل ذلك الآن وآن بعده وهذه المقولات الثلاث لها افراد تدريجية فوقوع الحركة فيها يستلزم وقوع التدريجى فى الآنى والدفعى وهومحال

ص٢٤٢ **قوله** - والا لكان الحركة فى الحركة - يعنى لما كانت المقولات الثلاث تدريجية الحصول يلزم وقوع التدريج فيها ان يقع التدريج فى التدريج والحركة فى الحركة وهومحال وذلك للزوم كون التدريجى الذى لايقع نفسه ولاجزء منه الا فى الزمان واقعاً فى الان وهو باطل قطعاً اما ان التدريجى لايقع الا فى الزمان فلان معنى التدريجى هوان يكون اجزائه الفرضية حادثة على سبيل التدريج الاتصالى فلامحالة يكون حصوله فى الزمان واما ان كل جزء من التدريجى ايضاً لايقع الا فى الزمان فلان جزء التدريجى كالسنة مثلا ايضا تدريجى ولازم كونه تدريجياً ان لا يقع الافى الزمان كيف ولوكان جزء التدريجى كجزء من الزمان والحركة غيرتدريجى بل امراً قاراً ثابتاً فى الان لزم ان يكون التدريجى المركب منه مركباً من اجزاء لايتجزى وهو محال فبحكم استحالة الجزء الذى لا يتجزى يكون كل جزء من اجزاء التدريجى قابلا للانقسام الى غير النهاية فيكون تدريجياً بحسب اجزائه الفرضية الغير المتناهية فلامحالة يجب ان

يكون زمانياً واما انه لو وقعت الحركة فى التدريجى لزم وقوع التدريجى فى الآن فلان معنى الحركة كما عرفت مراراً هوان يكون فى كل آن للموضوع فرداً مما فيه الحركة مغايراً لماكان له فى آن قبله ولمايكون له فى آن بعده فلوكانت الحركة فى التدريجى للزم ان يكون للمتحرك فى كل آن فرداً من التدريجى مغايراً لفرد كان له قبله ويكون له بعده مع ان التدريجى لايقع فى الآن بل هو يجب ان يقع فى الزمان فحصول التدريجى لا يكون تدريجيا واقعاً فى الزمان بل هو واقع فى الآن فالسخونة التى من مقولة الكيف تحصل بالتدريج اى يكون للموضوع فى كل آن فرداً من السخونة مغايراً لما كان منها له قبل ذلك الآن ويكون له منها بعده واما تدريج السخونة فهو لايحصل بالتدريج بل انتقال الموضوع عن عدم السخونة الى السخونة دفعى واقع فى الآن فان زمان عدم الانتقال الذى هو زمان السكون و عدم التلبس بتدريج السخونة ليس زمان الانتقال بل هو زمان المنتقل منه اعنى به السكون و عدم التلبس بتدريج السخونة و زمان التلبس بتدريج السخونة الذى هو زمان الحركة فى السخونة ايضا ليس زمان الانتقال الى الحركة فى السخونة بل هوزمان الحركة نفسها وهوالمنتقل اليه فالانتقال لميقع فى الزمان بل هوفى الآن الذى نهاية زمان السكون وبداية زمان الحركة والتدريج فهودفعى واقع فى طرف الزمان

» **قوله** ـ ولميمكن الخروج عما فيه الحركة ـ وهذا تال ثان فاسد مترتب على وقوع الحركة فيما اعتبر التدريج فى مفهومه كالمقولات الثلث وبيانه انه لو وقعت الحركة فى هذه المقولات المعتبرة فى مفهومها التدريج لميمكن خروج الموضوع فى كل آن عما فيه الحركة

مع ان الحركة خروج عن المساوات فلابد ان تكون المقولة افراد آنية حتى يمكن الخروج فى الآن عنها والامر التدريجى لايكون وجوده فى الآن بل كل جزء فرضى منه ممتد قابل للقسمة الى غير النهاية لا يمكن قطعه فى الآن ولهذا الاجزء اول ولا آخر للحركة يكونان من طبيعة الحركة لان ما يصدق عليه الحركة فهو منقسم الى اجزاء وكل جزء منه الى اجزاء الى غير النهاية نعم للحركة اول وآخر بمعنى انتهائها من الجانبين الى ما يباين الحركة فى نوعها وهذا كانتهاء الخط من الجانبين الى النقطة التى من غير نوع الخط فان الخط مقدار قابل للقسمة طولا وجزء الخط خط قابل للقسمة كذلك الى ان ينتهى الى النقطة التى ليست قابلة للقسمة اصلا فاول الخط وآخره ليس خطاً

« قوله - فلابد ان يكون ذلك الفرد امراً قاراً - لكى يصح وجوده فى الآن حتى يكون للمتحرك فى كل آن فرداً مغايراً مع ما فى آن قبله وآن بعده ولو كان تدريجيا لم يكن للمتحرك خروجا عنه فى كل آن قال بهمن يار الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل امعان فى تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة من التسخن الى التبرد كان الجسم فى حالة تسخنه يتبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك فى مقولة ان ينفعل (انتهى)

« قوله - ولزم وقوع الزمانى فى الآن - وهذا تال ثالث فاسد مترتب على المقدم المذكور اعنى وقوع الحركة فى التدريجى و بيان ذلك ان الجسم اذا تحرك عن التسخن الى التبرد فيكون فى الآن الاول مستخناً وبحكم انه متحرك من التسخن الى التبرد يكون فى الآن

الثانى متبرداً ولما كان التسخن تدريجياً لا آنياً لكان فى الآن الثانى بحكم كونه تدريجيا متسخنا ايضا فيلزم ان يكون فى الآن الثانى متبرداً ومتسخنا معا وهو بديهى البطلان لكونه من باب اجتماع الضدين

« **قوله** - واما الاضافة - قال فى الاسفار واما الاضافة فانها و ان وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات وكذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة اينية فى العمامة ونحوها (انتهى)

اقول و على ما ذكره ان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر و تحرك فى الكيف حتى صارت سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشد الى نوع آخر اعنى الاضعف انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا لحركته فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى هى من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى ثم تحرك فى الاين حتى صار فى مكان اسفل او كان اصغر مقداراً من جسم آخر ثم تحرك فى الكم حتى صار اعظم مقداراً منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم فى هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته فى معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها فى انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره فى هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لانها لو تغيرت فى انفسها بلا تغير فى معروضها لاستقلت بالوجود

» **قوله** - صاحب المطارحات - وهو الشيخ المقتول شهاب الدين انكر الحركة الكمية فى النمو و الذبول وذهب الى ان النمو والذبول حركة

مكانية لا كمية والمراد من النمو هو ازدياد اقطار الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق من الاعضاء الاصلية من الحيوان اعنى بهـا المتولـدة من المنى كالعظم والعصب والرباط بانضياف ما يرد عليها من خارجها والذبول نقصان اقطار الاعضاء الاصلية بنقصان يرد عليها من الخارج والمراد من السمن هو ازدياد اقطار الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم بازدياد ما يرد عليها والهزال نقصانها كك واستدل على نفى الحركة الكمية فى النمو والذبول بان النمو يحصل بتخلخل بعض الاجزاء فى الجسم والاجزاء الاولية مقدارها باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هنا زيادة فى مقدار الجسم الواحد اصلا بل انضمام جسم ذى مقدار الى جسم آخر مثله والذبول يحصل بتخلخل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا يخ الامر فيها عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى الاجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض الاجزاء الى الخارج بالانفصال فهى بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية ولا يخفى ان ما ذكره لو تم لدل على نفى الحركة الكمية فى السمن والهزال ايضا لما عرفت من عدم الفرق بينهما وبين النمو والذبول الا بكون النمو والذبول بزيادة شىء على الاجزاء الاصلية او نقصانه عنها والسمن والهزال زيادة الشىء على الاجزاء الغير الاصليـة او نقصانه عنها واورد عليه بان الاجزاء الاصلية فى النمو يزيد مقاديرها بدخول الاجزاء الزائدة عليها فى منافذها و تشبهها بها وصيرورتها شيئاً واحدا وفى الذبول تنقص عما كانت عليه وانكار ذلك مكابرة وقد يستدل على نفى الحركة الكمية فى النمو والذبول بعدم بقاء المتحرك فى زمان الحركة فى الكم فى الجزء الغذائى الوارد على

الاجزاء الاصلية فان الجزء الغذائى الوارد على الاجزاء الاصلية لا يخلو اما ان يصير بعد زيادته عليها مع المزيد عليه شيئاً واحداً ومتصلا واحدا اوانه شيء والمزيد عليه شيء آخر بحيث يكون كل واحد بالنسبة الى الاخر (اين هو من صاحبه) فعلى الاول فلابد من ان ينعدم كل من الزائد والمزيد عليه المنفصل كلٌ عن الآخر ويحدث جسم آخر متصل فيعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر وهذا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية لتبدل الموضوع وعلى الثانى فلاحركة للجسم المزيد عليه فى المقدار بل انما ضم اليه جسم ذو مقدار فلا حركة له فى الكم والحاصل ان المعتبر فى الحركة بقاء المتحرك فى تمام مافيه الحركة من اولها الى آخر الحركة ففى النمو والذبول لابقاء للجسم المتحرك فى المقدار على تقدير صيرورته مع الزائد عليه متصلا واحداً كما لاحركة على تقدير بقائه على ما هو عليه من المقدار وانضمام ذومقدار به على تقدير عدم صيرورته مع الزائد عليه متصلا واحدا **والجواب** عنه ان الموضوع فى تلك الحركة اعنى الحركة الكمية فى النمو والذبول هو الهيولى لكن لامطلقا بل الهيولى المتكممة بكمٍّ ما اعنى طبيعة الكم الجامع بين خصوصياتها و مقاديرها المتعينة و ما فيه الحركة هو خصوصيات المقادير والفرق بين الطبيعى والافراد واضح ففى كل مقدار يكون الطبيعى موجوداً كما ان الخصوصية موجودة و ان كانا موجودين بوجود واحد لكن لذلك الوجود الواحد من حيث كونه وجود الطبيعى حكمٌ ومن حيث كونه وجود الخصوصية حكمٌ آخر فهو من حيث كونه وجود الطبيعى واحد ثابت مستمر من اول الحركة الى آخرها ويكون التغير فى احواله فيكون كالحركة بمعنى التوسط ومن حيث كونه وجود الخصوصية امر تدريجى غير مستقر كالحركة بمعنى القطع فهو من

حيث وجود الطبيعى موضوع للحركة ومن حيث الخصوصية يكون ما فيه الحركة فظهران الموضوع باق مستمر من اول ما منه الحركة الى آخرها ومنتهاها وسيأتى لذلك زيادة ايضاح فى الحركة الجوهرية

« **قوله ـ وكذا فى السمن والهزال استقر** ـ قد عرفت الفرق بين السمن والهزال وبين النمو والذبول وان القول بنفى الحركة الكمية فى النمو والذبول بالدليل المتقدم مستلزم لنفيها فى السمن والهزال ايضا والقول بثبوتها فيهما مستلزم للقول بثبوتها فى السمن والهزال قال العلامة الشيرازى و اما الحركة فى الكم فهى اما يكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتى الى الازدياد اما يكون لورود مادة اخرى وهو النمو والسمن اولا يكون كك وهو التخلخل والتى الى الانتقاص اما يكون بافناء شىء من المادة وهو الذبول او الهزال اولا يكون كك وهو التكاثف (انتهى) فانظر انه كيف عطف السمن على النمو والهزال على الذبول فى كونهما حركة فى الكم ولكن يمكن ان يمنع عن الحركة فى الكم فى السمن والهزال ولوقيل بها فى النمو والذبول وذلك لان الاجزاء الزائدة فى السمن والنقيصة فى الهزال ليست مقومة للشخص لمكان كونها زائدة ولامتصلة بالاجزاء الاصلية المقومة اتصال الاجزاء الغذائية لها بها لان هذا شأن الاجزاء الغذائية فى النمو والذبول فليس مقدارها جزء من مقدار الاجزاء الاصلية فلايتبدل بزيادته ونقصانه مقدار الموضوع الذى هو الشخص اصلا ولاهى اى الاجزاء الزائدة متصلة بعضها ببعض اتصال الاجزاء الغذائية بالمغتذى الاصلى ليكون شخصاً على حدة موضوعاً لمقدارها الزائد والناقص بل هى اجزاء منضمة بعضها الى بعض من غير اتصال حقيقى ولعل لاجل ذلك نسب المصنف قده كون الحركة الكمية فى السمن والهزال الى العلامة

الشیرازی (فتأمل)

» **قوله** - وکونها فی الوضع ظهر ایضاً - الحرکة فی الوضع اما هی بان یکون فی الجسم المتحرك حرکة علی سبیل الاستدارة فان کل واحد من اجزائه یفارق کل واحد من اجزاء مکانه اذا کان له مکان کما فی ما عدی الفلك الاطلس مع ملازمة کله مکانه فقد اختلف نسبة اجزائه الی اجزاء مکانه علی سبیل التدریج ولم یختلف نسبة مجموع الجسم الی مجموع مکانه من حیث کونه متحرکاً بهذه الحرکة و ذلك کما فی حرکة الفلك وحرکة الرحی والدولاب واما بان تکون فی الجسم المتحرك حرکة لا علی سبیل الاستدارة و ذلك کحرکة القائم اذا قعد وبالعکس فالحرکة فی الوضع لیست منحصرة بالاستدارة کحرکة الفلك ونحوه بل تتحقق فی غیر الاستدارة ایضاً ولذا غیر المصنف الاسلوب فی ذکر حرکة القائم اذا قعد واتی بکلمة (وکذا) ولیس یجب ان تکون الحرکة فی الوضع غیر مجتمعة مع الحرکة فی الاین بل قد لا تجتمع معها کما فی حرکة الفلك الاطلس بناء علی ان لایکون له مکان باصطلاح المشائین فی المکان وقد تجتمع معها کما فی غیر حرکة فلك الافلاك اوحرکة القائم الی القعود والضابط ان کل مستبدل وضع من غیر ان یفارق بکلیته المکان بل بان یتبدل نسبة اجزائه الی اجزاء مکانه والی جهاته فهو متحرك فی الوضع لان مکانه لم یتبدل بل یتبدل وضعه فی مکانه والمکان هو المکان الاول بعینه واذا کان التبدل فی الوضع وکان یقع ذلك تدریجاً یسیراً یسیراً کان ذلك التبدل حرکة فی الوضع قال صدر المتالهین (قده) فی شرح الهدایة واعلم ان الجسم قد یکون متحرکاً فی الوضع فقط کالکرة المتحرکة علی احد اقطارها بشرط ان لایفارق مکانها وکذا البیض اذا تحرك علی

قطره الاطول والعدس اذا تحرك على قطره الاقصر وكذا الأسطوانة القائمة والمخروط القائم اذا تحركا على سهميهما وقد يكون متحركاً فى الوضع والاين معاً لكن احدهما يكون بالذات والاخرى بالعرض كالكرة المدحرجة والشخص القائم اذا صار قاعداً (انتهى)

فان قلت فى الكرة المتحركة على احد اقطارها ونحوها ايضاً لا تنفك الحركة فى الوضع عن الحركة فى الاين لان كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الامجموع الاجزاء

قلت هذا من موارد التى لايسرى حكم الكل الافرادى الى العام المجموعى وقد ذكرنا ضابطه فى الحواشى السابقة

قال الشيخ لايلزم من مفارقة كل جزء مكانه مفارقة كل الاجزاء مكانه لان حكم الكل غيرحكم الاجزاء لان حقيقته غير حقيقة الجزء الا ترى ان كل جزء جزء للكل والكل ليس جزء لنفسه (انتهى)

ص٢٤٣ **قوله** - اختص هذا الاسم فى الاصطلاح - الحركة فى الكيف سميت عندهم بالاستحالة والحركة فى الاين بالنقلة و فى الكم بالنمو والحركة فى الجوهر بالتكون

» **قوله** - وقد مر مثالها - اى مثال الاستحالة وهى حركة الجسم فى الالوان من نوع الى نوع آخر اومن صنف الى صنف آخراو من فرد الى فرد آخروانما اتى هيهنا بهذه الكلمة اعنى قوله وقد مرمثالها لئلا يتوهم ان قوله كالنمو فى المتن مثال للحركة فى الكيف بل الكاف فى كالنمو للتشبيه وغرضه تشبيه الحركة فى الكيف كالامثلة المتقدمة بالحركة فى الكم كالنمو

» **قوله** - مع استحالة الخليط - يعنى لابد من ثبوت الحركة

فى الكيف من استحالة الخليط والفشو والنفوذ اذ مع امكان احدهما لا ينتهى الى الحركة فى الكيف

اما الاول اعنى الخليط فالمراد بـه هوكون كل شىء فى كل شىء فالبسائط التى يدعى بساطتها كالماء مثلا ليست بسيطة حقيقة بل هى مركبة من اجسام مختلفة غاية الامر يكون الحكم على الغالب من اجزائها فاذا كانت الاجزاء المائية غالبة يكون الاثر الظاهر منها هو الرطوبة والبرودة و عند مجاورتها مع ما يكون الغالب عليه الاجزاء النارية استمدت اجزائها النارية من الخارج فيغلب ويظهر آثارها فيرى حارة وهذه الحرارة لم تحدث فى الاجزاء المائية بل هى التى كانت فى الاجزاء النارية المكنونة فيها وقد ظهرت بامداد خارجى فالجزء المائى ما تحرك فى الكيف والجزء النارى ما تغير فيه اصلا بل ليس فى البين الا كمون تارة و بروز اخرى

و اما الثانى اعنى الفشو والنفوذ وهو دخول اجزاء غريبة فى الشىء مثل دخول اجزاء النار فى الماء عند مجاورتهما و بالعكس فعلى امكانه لا الماء يصير حارا ولا النار باردا بل يدخل فى الماء اجزاء من النار وهى الحاملة للحرارة وبالعكس فلا حركة فى الكيف اصلا

» **قوله** ـ ومحالية القولين واضحة ـ قال فى التجريد مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما وقال شارحه فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحر باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس (انتهى) وهذا استدلال على بطلان الكمون والبروز بتكذيب الحس لهما واستدل على بطلانهما عقلا كما فى الاشارات بان النارية الكثيرة التى تنفصل عن

خشبة الغضاء ويبقى فى ظاهر جمرها و باطنها لايمكن ان تكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن فى الغضاء الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجود الاتبرزه الرض والسحق ولايدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية فى الزجاج الذايب لو كانت قبل ذلك فى الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما بعد البروز مبصرة اذ هو شفاف لايمنع البصر عن النفوذ فيه والامساس لما فى باطنه وتوهم عدم رؤية النارية الفاشية فيه لمكان كونها ايضاً كنفس الزجاج شفافة مانعة عن رؤيتها (مدفوع) بان لازم ذلك ان لايرى بعد البروز ايضا واستدل على بطلان الفشو والنفوذ بوجوه

«الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها فى المتسخن كاليابس الصلب الذى يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين مماستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار فيه وكالمتخلخل وهو الذى يجعل قوامه بالقسر رقيقاً متخلخلا اى متحركاً كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لامحالة لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضى السخونة ايضاً وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكاً شديداً فانه يتسخن ايضاً

الثانى ان المايعين المتشابهين كالماء مثلا اذا سخنا فى انائين احدهما مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والاخر مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة

كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها فى المايع لوجب ان يتسخن ما فى الخزف قبل تسخن ما فى النحاس على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك

الثالث ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع ان يسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء عنه اذ التداخل محال وليس كذلك

الرابع ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد فمها شداً ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها ناراً تصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم و هى من حيل المتحاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا

الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة وهذه الوجوه كلها فى الاشارات

ص٢٤٤ **قوله** ـ كحدوث العالم الطبيعى ـ مما رتب صدر المتالهين قدہ على القول بالحركة الجوهرية حدوث العالم الطبيعى بشراشره والمراد بالعالم الطبيعى هو عالم الاجسام من الاثيرى والعنصرى بسائطه ومركباته و من شراشره جميع اجزائه و جزئياته من مادته و صورته الجسمية والنوعية واوصافه واتباعه ففى كل آن يكون العالم الطبيعى شيء من محدب الفلك الاول الى قرار الارض مع ما فيها وما بينها من افلاكها وفلكياتها وعناصرها البسيطة والمركبات منها بحسب اختلافاتها وبالجملة ما يصدق عليه انه من العالم الطبيعى لايكون ذاك الشيء فى آنٍ قبله ولا يكون فى آنٍ بعده و هذا هو معنى الحركة فى الجوهر كما انه معنى

الحدوث وحقيقته وانما خصص الحدوث بالعالم الطبيعي لان العقول عنده (قده) من العالم الربوبي لغلبة حكم الوجود عليها واستهلاك ماهياتها في جنب وجودانها بحيث كانه لاحكم لماهياتها اصلا و اما النفوس فهي من حيث كونها نفساً من عالم الطبيعة ولذا يبحث عنها في العام الطبيعي وبعد صيرورتها باستكمالها عقلا مستفاداً تلحق بعالم العقول ويلحقها حكمها واما تجدد العالم الطبيعي بشراشره اما طبائعه اعنى بها الصور النوعية فلتبدلها ذاتا وسيلانها جوهراً بحيث يكون للموضوع والمتحرك و هو المادة المصورة بصورة ما في كل آن صورة من الصور مغايراً لما كانت لها منها قبله وبعده و اما صورته الجسمية فلانها بالقياس الى الصورة النوعية مهية جنسية مبهمة متحصلة بفصلها الذى هو الصورة النوعية متحدة الوجود معها اتحاد الجنس مع الفصل اذ الصورة الجسمية اعنى بها الجسم المطلق جنس بالنسبة الى ما يتنوع به من الصور النوعية و متقومة بها والجنس معلول للفصل فسيلان الفصل الذى هو علة للجنس ينسحب الى الجنس المعلول له فيكون الجنس سيالا بعين سيلان الفصل وهذا واضح بعد تصور كون موجودية الجنس بعين وجود الفصل و اما مادة العالم الطبيعي فلانها ايضا متحدة مع الصورة الجسمية وجوداً نحو اتحاد الصورة الجسمية مع الصورة النوعية وذلك بناء على التحقيق من كون التركيب بين المادة والصورة اتحادياً لا انضماميا فحكم احد المتحدين وجودا يسرى الى الاخر واما اعراضه فلانها تابعة لمعروضاتها في التجدد كيف ولولم يكن كذلك للزم اما بقاء العرض بلاموضوع واما انتقاله عن موضوع الى آخر وكلاهما محال فثبت انه على تقدير الحركة الجوهرية و سيلان الطبيعة يكون التجدد والتغير منسحبا على جميع العالم من مادته وصورته

الجسمية والنوعية و اعراضه و تواليه واوصافه والى هـذا المعنى رمزوا العرفاء فى كلماتهم وقال المثنوى فى شعره

هر نفس نو میشود دنیا و ما بی خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نومیرسد مستمری می نماید در جسد
آن زتیزی مستمر شکل آمداست چون شرر کش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را بجنبانی دراز در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت ازتیزی صنع می نماید سرعت انگیزی صنع

» قوله - بحيث لايلزم نفاد كلمات الله - غرضه من هذه العبارة ان يثبت حدوث العالم الطبيعى بالحركة الجوهرية على نحو لايلزم انقطاع فيضه تعالى وقد اوضحه فى حاشيته فى هذا المقام وفيما علقه على الكتاب فى مبحث القدم والحدوث قال صدر المتألهين قده وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول ان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية و ان الافلاك والكواكب وصورها وهيولاتها بل هيولى العناصر و كلياتها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وشخصياتها لا داثرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهـذا افتراء على اولئك السابقين قدس الله اسرارهم عن هذا الظن القبيح المخالف لما جاء به الرسل واوليائهم (ع) اجمعين نعم ذهبوا الى ان جوده دائم وفيضه غيرمنقطع ولكن العالم متجدد انتهى

» قوله - والوصول الى الغايات - وقوله والوصول عطف على قوله كحدوث العالم يعنى و مما يبتنى على هذه المسئلة الوصول الى الغايات إعلم ان لكل موجود غاية حتى ينتهى الى الانسان الكامل الذى

ينتهى الى غاية الغايات وهو الله سبحانه فالانسان هوالغاية فى سير كل موجودكما ان سيره الى الله وهوالذى خلق الله سبحانه الاشياء لاجله و خلقه لاجله تعالى والوصول الى الغاية على نحوالاتحادكما هو طريقة صدر المتألهين وهوبتحول النفس عن مرتبة العقل الهيولانى و تدرجه و تعاليه وترقيه فى مراتبه الىان يبلغ مرتبة العقل بالمستفادوقال المولوى

اين درازو كوته اوصاف تن است رفتن ارواح نوع ديگر است

والاتحاد مع العقل لايتيسرالا بالفناء فيه وهو متوقف على التبدل الذاتى والحركة الجوهرية من النقص الذاتى الى كماله كما يقول الرومى

ازجمادى مردم ونامى شدم ازنما مردم زحيوان سرزدم

الى آخر اشعاره

» **قوله** - والوحدة الجمعية - و هذا ايضا عطف على السابق وتكون الوحدة الجمعية ايضاً مترتبة على الحركة الجوهرية حيث ان النفس فى اول تكونه يكون جسمانيا ثم يتحرك الى ان يصير روحانية البقاء وتتدرج الى اعلى مراتبه و هى مرتبة الاخفوية التى هى فناء النفس فى مقام الاحدية و سيره فى تلك المراتب على سبيل الاتصال الوحدانى والاستمرارى على نحواللبس بعد اللبس لابعد الخلع والربح بعد الربح لا الربح بعد الخسران فتكون وحدته محفوظة من اول مراتبه السبع التى هى اولى مراتب النفس ولطائفه الى آخرمراتبه وانحفاظ وحدته مع التبدلات الواردة عليه لايتاتى الاعلى الحركة الجوهرية

» **قوله** - وغيرذلك - قال فى الحاشية مثل ان الصورة النوعية فى الانسان واحدة متفاضلة الدرجات لا ان فيه صوراً عديدة ولا ان هنا

كونا لصورة وفساداً الاخرى (انتهى) اقول وما افاده ايضا يتم على تقدير كون التعالى فى الانسان على سبيل اللبس بعد اللبس لا بعد الخلع فهو فى آخر مراتبه كل الاشياء التى كانت فى مسيره الى آخر مراتبه

» قوله - وعرفوا الطبيعة - عرفوا الطبيعية بانها المبدء الاول لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات والمراد بالمبدء هو العلة الفاعلى للحركة اوالسكون لا العلة التامة لانه لواريد به العلة التامة لزم من كون الطبيعة علة تامة للحركة انتفاء الطبيعة عن الجسم عند انتفاء الحركة عنه وذلك لانه لو كانت طبيعة الجسم علة تامة لحركته وانتفت عنه الحركة مع وجود الطبيعة التى هى العلة التامة على حسب الفرض لزم انفكاك المعلول عن علته وهو محال وايضا لو كان المراد من المبدء هو العلة التامة لايمكن اعتباره مبدء للحركة والسكون معا والا يلزم ان يكون الجسم فى حال حركته التى هى حال وجود علة حركته اعنى الطبيعة ساكنا ايضا لان الفرض كون الطبيعة علة تامة لسكونه مع ان كون الشيء الواحد علة تامة لشيء ولماينافيه من ضده اونقيضه فى نفسه محال وذلك لوجوب وجود المناسبة والسنخية بين العلة والمعلول ولا يعقل التناسب بين المتضادين اوالمتناقضين . ثم ان المبدء للحركة والسكون اذا كان مبدء فاعليا ولم يكن علة تامة فلابد من انتهائه الى العلة التامة الى امر آخر وهو الحالة الملائمة التى تقتضى السكون اوعدم تلك الحالة الذى يقتضى الحركة والمراد بالاول هو المبدء القريب وهو الذى لاواسطة بينه و بين الحركة وانما قيد بالقريب للاحترازعن ما لايكون كك اى لايكون مبدء قريبا كالنفوس النباتية والحيوانية الموسومتين بالنفوس الارضية فانهما و ان تحركا اجسامهما المركبة لكن تحريكهما اياها ليس بلاواسطة بل

بحسب استخدام الطبائع اعنى طبائع الاجسام المتحركة وقواها التى فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا ليست تلك الاجسام اعضاء آلية فتكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة هى طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية تتحرك العناصرفى الاقطار على نسبة مخصوصة فلحركتها نسبة الى طبيعة العناصراعنى صورها النوعية التى هى بها هى ونسبة الى النفس النباتية لكن الطبيعة مبدء قريب لها والنفس النباتية مبدء بعيد لعدم الواسطة بين الطبيعة وبين الحركة وثبوتها بين النفس النباتية وبين الحركة اعنى بتلك الواسطة الطبيعة نفسها هذا وفى حاشية المصنف على الاسفاران تقييد المبدء بالاول لاخراج الميل لانه مبدءالثانى (انتهى) اقول الميل هو الامر الموجود القابل للشدة والضعف والمتوسط بين الطبيعة التى هى المبدء للاثار وبين آثارها المراد منها الحركة والسكون فالميل هوالذى يحدث فى الجسم من طبيعته ويحدث منها بتوسطه الحركة والسكون فالميل مبدء للحركة كما ان الطبيعة ايضا مبدء لها لكن الطبيعة مبدء للحركة وللميل الذى هو ايضا مبدء للحركة فالطبيعة مبدء اول للحركة اذ هى مبدء للميل الذى مبدء للحركة والميل مبدء ثان لكونه ناشياً عن الطبيعة واعلم ان الميل هوالذى يسميه المتكلمون اعتماداً و محرك الجسم اعنى طبيعته انما يحركه بتوسطه . لكن فرق بين توسط الميل بين طبيعة الجسم وبين حركته الصادرة عن طبيعته و بين توسط الطبيعة بين النفوس الارضية اعنى النفس النباتية والحيوانية وبين الحركة الصادرة عنها وهوان الميل آلة لصدور الحركة من الطبيعة ولايكون هو ايضا محركاً كالطبيعة فيكون توسطه بين الطبيعة وبين الحركة كتوسط المنشار بين النجار و بين فعله والطبيعة مع كونها واسطة بين النفوس

الارضية و بين الحركة بمعنى ان النفوس الارضية تتحرك الجسم بواسطة الطبيعة تكون محركة ايضاً ففعل الحركة مستندالى الطبيعة والى النفوس الارضية ومسبب عنهما معاً لكن استناده الى الطبيعة يكون استنادالمسبب الى سببه القريب والى النفس النباتية اوالحيوانية استناد المسبب الى سببه البعيد وهذا بخلاف استناده الى الميل والى الطبيعة فان استناده الى الميل يكون استناد الشيء الى الآلة والى الطبيعة استناده الى السبب فلايكون الميل مبدء اول للحركة بمعنى كونه واسطة بين الحركة والطبيعة نحو توسط الطبيعة بين الحركة وبين النفوس الارضية . وحاصل الفرق هو كون الطبيعة التي واسطة بين النفوس الارضية وبين الحركة ايضا محركا فصارت محركا قريبا اى ما لامحرك آخر بينها وبين الحركة والميل الذى واسطة بين الطبيعة وبين الحركة لايكون مبدء قريبا لانه لايكون محركا حتى يكون محركاقريبابل هو آلة للمحرك اعنى الطبيعة . والمراد بالحركة المذكورة فى التعريف انواع الحركة من الحركة فى الكم والكيف والوضع والاين وبالسكون ما يقابلها ،، وكلمة ما فى قولهم ما هى فيه موصولة اريد بها فى المقام الجسم الذى استقرفيه الطبيعة وضميرهى يرجع الى الطبيعة وضميرفيه الى لفظة ماالموصولة المراد به الجسم فيصيرالمعنى (ح) الطبيعة مبدء اول لحركة جسم تكون تلك الطبيعة فيه والتقييد بكون الطبيعة مبدء اول لحركة ما تكون تلك الطبيعة فيه للاحتراز عن المبادى الصناعية كالبناء فانه مبدء لحركات من الاجروالجص وغيرهما و كالنجار فانه مبدء لحركة الخشب اوالصائغ الذى مبدء لحركة المطرقة على الذهب حيث ان المبدء للحركة فيها ليس فى المتحرك وكذا عن المبادى القسرية اذاكان المحرك فى الحركات القسرية هو قوة القاسر

لاطبيعة المقسور وان كان ذلك على خلاف التحقيق لكن القاسر لما شابه فى الظاهر المبدء الفاعلى حتى سبقت الاوهام العامية الى ان البناء فاعل البناء جعلت كلمة ما هى فيه احترازاً عن المبدء القسرى بناء على هذا الوهم و فى قولهم بالذات احتمالان (احدهما) ان يكون متعلقا بالمحرك اى يكون تحريكه بالذات لا بحسب قاسر (وثانيهما) ان يكون متعلقا بالمتحرك اى يكون تحركه بالذات لاعن خارج فعلى الاول يكون احترازاً عن طبيعة المقسور فانها مبدء للحركة القسرية بناء على ماهو التحقيق الا انها ليست بمحرك بالذات بل بتسخير القاسر وعلى الثانى يكون احترازاً عن طبيعة المتحرك بالعرض فانها لاتسمى طبيعة بهذا الاعتبار وقد زادوا فى التعريف كلمة لا بالعرض بعد ذكر كلمة بالذات وفيها ايضا احتمالان على طبق احتمالى (بالذات) من كونها قيداً للمحرك اوللمتحرك والحاصل من هذا التعريف ونتيجته بعبارة اوضح ان كل جسم يتحرك او يسكن فلابد ان يكون لحركته اوسكونه مبدء فمبدء حركته او سكونه اما يؤثر فى حركته اوسكونه بتوسط شيء اولا فان كان بتوسطه كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبايع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطه فاما ان يكون ذلك المبدء فى الجسم المتحرك اولا والثانى كالمبدء القسرى و كالمبادى الصناعية ليس بطبيعة والاول اعنى ما كان فى الجسم المتحرك فاما يكون مبدء للحركة بالذات اولا فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدء للحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة و ان كان مبدء للحركة بالذات لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدء للحركة العرضية اولا فان كان مبدء للحركة العرضية كحركة الصنم من نحاس فان مبدء الحركة فى النحاس مبدء لحركة الصنم بالعرض فهو اى

طبيعة النحاس ليس طبيعة من حيث يحرك الصنم وان كان طبيعة من حيث هو مبدء لحركة النحاس وان كان مبدء للحركة لا بالعرض فهو الطبيعة و ذلك كمبدء الحركة فى النحاس من حيث هو يحرك النحاس فقد اتضح ان الطبيعة هى مبدء الحركة الذاتية لما تكون هى فيه او سكونه و اتضح معنى كونها المبدء للاثر

ص٢٤٥ **قوله** - فالذاتية لابد ان تتم فى الطبايع - لانها ليست تابعة للغير قائمة به فلمكان عدم تبعيتها للغير يتم حديث (انتهاء ما بالعرض الى ما بالذات) الى انتهائه اليها وبعبارة اخرى لابد فى انتهاء ما بالعرض الى ما بالذات من انتهائـه الى امر جوهرى غير تابع للغير و هو الطبيعة فى المقام

» **قوله** - وكتجدد احوال اخرى - من عظم الجسم و صغره ورقة المعاوق وعظمه

» **قوله** - حتى فى الارادية فانها باستخدام النفس - لان التحقيق ان المبدء القريب للحركة الارادية بعد تحقق التخيل والشوق المؤكد والاجماع هو القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة بعينها هى طبيعة تلك الاعضاء فيكون الفاعل المباشر فى الحركة الارادية ايضا هو الطبيعة اعنى طبيعة تلك الاعضاء المنبثة فيها القوة المحركة وكون الفاعل المباشر للحركة فى الحركة الطبيعية هو الطبيعة ظاهر و فى الحركة القسرية ايضا كذلك على ما هو التحقيق كما نبهنا عليه فى الحواشى السابقه فثبت ان الفاعل المباشر للتحريك هو الطبيعة فى جميع اقسام الحركة من الطبيعية والقسرية والارادية الا ان هذا فى الحركة الطبيعية ظاهر جلى وفى القسرية و ان كان ظاهرا موافقاً للتحقيق الا انه

ربما يخفى على الاوهام العامية وفى الارادية لعله اخفى ولذا جعلها فردا خفيا وقال حتى فى الارادية

» قوله - فى حركة النفوس المنطبعة - المراد بالنفس المنطبعة هو الروح المتعلق بالبدن تعلق الانطباع وهو الذى يتكون من بخار الدم السارى فى العروق المنبث على الاعضاء ويعبر عنه بالروح البخارى والروح الحيوانى وهو جسمانى حال فى المادة ويكون شأنه ادراك المحسوسات الظاهرة والباطنة فى مقابل النفس المجرد وهو الامر الربانى المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف والمدرك للكليات المجردة والباقى بعد فناء البدن و زواله ووجود النفسين فينا معلوم بالضرورة والوجدان وقد اختلف كلماتهم فى الافلاك فالمشائون على وجود النفس المجرد فيها فقط وعن بعض القدماء بوجود النفس المنطبعة فيها فقط والحق وجود كليهما فيها على ما اشار اليه الشيخ فى غير موضع من الاشارات بالكناية والرمز حيث يقول وتحت هذا سر و انما قال المصنف قده فى حركة النفوس المنطبعة لان فعل النفوس المنطبعة ادراك الجزئيات واما تصورات النفوس المجردة فهى لاتكون الا كلية

» قوله - كنفس حركاتها الوضعية - اى كما ان حركاتها الوضعية تجددى اتصالى تكون تصوراتها الجزئية عن نفوسها المنطبعة ايضاً تجددياً اتصاليا وبيانه ان النفس الفلكى يتصور مرتبة من كمال العقل الذى فوقه وهو المشبه به اى الذى يريد نفس الفلكى ان يتشبه به فى ذاك الكمال ويكمل نفسه بوصوله الى الكمال الذى تصور من العقل الذى فوقه مثل ما يتصور المتعلم مرتبة من كمال معلمه تصورا جزئيا فيتشوق الى تحصيل ذاك الكمال المتصور ويتحرك نحو تحصيله والنفس

الفلكى ايضا يتصور مرتبة من كمال العقل الذى بمنزلة معلمه ويحصل له الشوق الى تحصيله فيحرك جسمه اى جسم الفلك حركة دورية وضعية فيحصل له تلك المرتبة المتصورة ويصير حصولها علة معدة لتصور مرتبة اخرى اعلى من تلك المرتبة ويتشوق الى تحصيلها فيتحرك حركة ثانية وهكذا فكل حركة موجب لحصول مرتبة من الكمال وكل مرتبة من الكمال علة معدة لتصور مرتبة اخرى فوقها وحيث ان كمالات العقل المشبه به لاينتهى الى حد وحركة الوضعية لاتقف الى حد لا يمكن ان يتحرك بعده وكل حركة منشأ لتصور جزئى وكل تصور منشأ لحركة موجبة لحصول الكمال المتصور فلاجرم تكون الحركات غير متناهية والتصورات الجزئية التدريجية ايضاً غير متناهية والاستكمالات المترتبة ايضا غير متناهية والكمالات الحاصلة على سبيل التدريج ايضاً غير متناهية

٤ **قوله** ـ ولاسيما الفلكية ـ لما تقرر عندهم من ان حركات الافلاك ارادية لاطبيعية ولاقسرية اما انها ليست طبيعية فلكونها وضعية والحركة الوضعية لاتكون طبيعية لان ما اليه الحركة فى الوضعية بعينه مامنه الحركة ولايعقل ان يكون فى الطبع مامنه الحركة بعينه هوما اليه الحركة والايلزم ان يكون المتوجه اليه بعينه هو المهروب عنه واما انها ليست قسرية فلان ما لاتكون طبيعية لامورد للقسر فيه اذ القسر انما يكون على خلاف الطبع واما انها ارادية فلان الحركة لاتخلو عن هذه الاقسام الثلثة ومع امتناع الطبيعية والقسرية ينحصر بان تكون ارادية فثبت ان حركات الافلاك ارادية و (ح) نقول أن حركاتها صادرة عن غرض لكن غرضها فى حركاتها ليس اشياء سافلة فتكون مقاصدها وتخيلاتها صوراً جوهرية اشرف عن الجواهر العنصرية وان تصوراتها وتخيلاتها تكون تجددياً اتصالياً

« قوله - والتصورات وان كانت كيفيات عندهم - اتى بكلمة عندهم للاشارة الى ان العلم ليس من مقولة الكيف عنده وقد تقدم تحقيقه في مبحث الوجود الذهنى

« قوله - لكن جواهرها جواهر ذهنية - وذلك بناء على ما هو التحقيق من ان الاشياء بحقائقها توجد فى الذهن وقد تقدم تحقيقه فى مبحث الوجود الذهنى وهذا معنى قوله قده (اذ صور الجواهر جواهر) يعنى ان الصورة العلمية من الجوهر جوهر كما قال بان الذاتيات في انحاء الوجودات محفوظة

« قوله - وانما خصصنا التصورات - قد ذكر وجهين لتخصيص التصورات بالجزئية ولذا جعل محلها النفوس المنطبعة (احدهما) ما ذكره فى المتن من ان الكليات لاتغير لها بذاتها لكى تكون حركة فيها من صورة الى صورة اخرى و(ثانيهما) ما افاده فى الحاشية واوضحه فى هامش منه فى مبحث الوجود الذهنى وحاصله ان الموجود من الجواهر فى الخيال والمدركات الجزئية جوهر بالحمل الشايع لا بالحمل الاولى لكونها افراداً ذهنية للطبايع الكلية فتصح فيها الحركة من فرد الى فرد آخر على سبيل الاتصال التجددى

« قوله - ثم اتحاد العرض بالعرضى - العرضى مع الياء هو الابيض والعرض بدون الياء هو البياض اعلم ان معنى العرض هو ما يكون وجوده فى نفسه بعينه وجوده فى موضوعه لا بمعنى ان له وجودين وجود فى نفسه و وجود فى موضوعه بل بمعنى ان وجوده فى نفسه قائم بالغير ناعت له متدل عليه فالعرض كالسواد مثلا ماهية وهى التى يعبر عنها باللون القابض للبصر ولها وجود ووجودها نعت لمنعوتها والموضوع الذى قائمة

به فلوجودها اعتباران اعتبار كونه وجود السواد فى نفسه واعتبار كونه قائما بموضوعه فمعنى السواد من حيث هوشيء ومن حيث كونه موجوداً فى نفسه شيء آخرومن حيث كونه نعتا لمنعوته شيء ثالث والتفاوت بين هذه الاشياء الثلاثة بالاعتبار اعنى اعتبار كونه معنى السواد من حيث هو غيرمأخوذ معه شيء حتى اعتبار كونه من حيث هوبل على نحواخذ قيد الحيثية اطلاقية واعتبار كونه موجوداً فى نفسه واعتبار كونه قائما بالغير واما فى الواقع فليس الا سواد موجود قائم بالغيرثم ان الحكمة وان كانت داعية الى وضع اللفظ لمعنى السواد بالاعتبارات الثلاثة بحيث يصيرمع كل اعتبار موضوعاً للفظ فتكون الفاظاً ثلثة بازاء مفاهيم ثلثة لكن معنى السواد من حيث هولم يوضع له لفظ اصلا لعدم الحاجة الى الوضع لـه وانما وضع له بالاعتبارين الاخرين فهواعنى معنى السواد باعتبار كونـه موجوداً فى نفسه سمى بالسواد وهو من حيث كونه قائما بالغير نعتاً لـه سمى بالاسود فنفس معنى السواد جزء من مفهوم السواد والاسود والجزء الاخرلمفهوم السواد هو اعتبار كونه موجوداً فى نفسه و يعبرعنه بوجود بشرط لا والجزء الاخرمن مفهوم الاسود هواعتبار كونه قائما بالغيرويعبر عنه بوجود لا بشرط وصار التفاوت بين المفهومين من ناحية جزء منهما وهو الاعتباران وهـذا معنى كون التفاوت بينهما بالاعتبار اعنى بجزء من مفهومهما المأخوذ فيه الذى هو (اعنى ذاك الجزء) امراعتبارى اى اعتبار اللابشرطية وبشرط اللائية وقد ظهران التفاوت بين العرضى كالاسودوبين العرض كالسوادانما هو بنحوى الاعتبار وهواعتبار اللابشرطى واعتبار بشرط اللائية وان مصحح الاعتبارين فى المفهومين هو صحـة اعتبار كون معنى السواد وحقيقته (اعنى تلك الحقيقة التى ليس لها من حيث هى لفظ)

موجودا فی نفسه و کون وجوده فی نفسه بعینه هووجوده فی غیره وهذا هوالفرق بین المشتق وبین مبدء الاشتقاق علی ما حققه المحققون وهذا هو بعینه هوالفرق بین المادة وبین الجنس وکذا بین الصورة و بین الفصل فنفس الحقیقة التی تسمی بالمادة باعتبار والجنس باعتبار آخرلا اسم لها بل هی من حیث هی مع قطع النظرعن الاعتبارین لم یوضع لها لفظ و هی باعتبار بشرط اللائیة عما ینضم الیها واعتبار انها شیء والمنضم الیها شیء آخرتسمی بالمادة وباعتبار اللا بشرطیة عما ینضم الیها و ملاحظة انهما شیء واحد تسمی بالجنس فالفرق بین المادة وبین الجنس بالاعتبار وکذا الحقیقة التی تنضم الی المعنی الاول وهوالمعنی الجنسی من حیث هی لا اسم لها وهی باعتبار البشرط اللائیـة عن المعنی الجنسی تسمی بالصورة و باعتبار اللا بشرطیة تسمی بالفصل فصار الفرق بین المشتق و بین مبدء الاشتقاق و بین مفهوم العرضی وبین مفهوم العرض و بین المادة والجنس وبین الصورة والفصل کلها بالاعتبار الا ان الفرق بین المشتق و مبدء الاشتقاق فرق لفظی ینبغی ان یبحث عنه فی اللغة وقد اشبعنا الکلام فیه فی تحریراتنا فی الاصول بما لامزید علیه وبین الباقین فرق معنوی و حاصل الفرق المعنوی بین العرضی وبین العرض یؤل الی ما حققه المحققون واو ما الیه المصنف فی الحاشیة فی ذاك المقام وهوان فی مثل الجسم الابیض مثلا فی قولك الجسم ابیض یصح الحمل من غیر اشکال والحمل فیه صناعی کما هوواضح وصحة الحمل الصناعی یحتاج الی اتحادالموضوع والمحمول فی الوجود فلمجموع الجسم وبیاضه وجود واحد عارض علی الماهیتین فهما موجودان بوجود واحد لکن ذاك الوجود الواحـد فی عین وحدته ذو درجتین فدرجة منه لماهیة الجسم التی مهیة جوهریة و

درجة منه للبياض الذى هو مهية عرضية ونفس الوجود من حيث هو هو لاجوهرولا عرض بل هووجود ولكن من حيث انه وجود الجوهرجوهر ومن حيث انه وجودالعرض عرض فاذا لوحظ المهيتان موجودتان بوجود واحد يصح الحمل بينهما صناعياً بتحقق ملاك الحمل بينهما وهوالاتحاد فى الوجود واذا لوحظ تغايرهما فى الوجود وان كل واحـدة موجودة بدرجة من الوجود مغايرة مع درجة وجودالمهية الاخرى فلايصح حمل احدهما على الاخرى بتلك الحيثية لانتفاء صحة الحمل بينهما (ح) فالعرضى كالابيض هو المفهوم المتحد الوجود مع موضوعه بحسب اصل الوجود والعرض كالبياض هوالمفهوم المغاير الوجود مع وجود موضوعه بحسب درجتى الوجود فافهم وتأمل فانه بالتأمل حقيق وكن من الشاكرين

ص٢٤٦ **قوله** - اذ ح التبدل فى الاعراض - اذا كانت الاعراض بالبيان المتقدم عين العرضيات وكانت العرضيات بحكم صحة حملها على معروضاتها عين معروضاتها يكون التبدل فى الاعراض عين التبدل فى العرضيات وتبدل العرضيات عين التبدل فى المعروضات فيثبت التبدل فى المعروضات الجوهرية بعين التبدل الثابت فى اعراضها وهوالمطلوب

» **قوله** - تجدد الامثال كوناً و وجوداً - اعلم ان المتكلمين ذهبوا الى تجدد الامثال فى الاعراض على سبيل الانفصال والمراد بتجدده هو كون الموضوع فى كل آن متلبسا بفرد من العرض مغايراً مع ما كان متلبسا به قبله وبعده بل يكون كل فرد مماثلا لفرد قبله وبعده والمراد بكونه على سبيل الانفصال هوانفصال وجود الفرد الموجود فى الآن عن الموجود فى طرفيه بتخلل العدم بينه وبين الذى قبله وبعده كما اذا فرض آنات خمسة وكان الآن الاول منها ظرف وجودالفرد الاول والآن الثانى

آن خلو الموضوع عن ذاك العرض والآن الثالث ظرف وجود فـردثان مثل الموجود فى الآن الاول والآن الرابع ايضا آن خلوالموضوع عن ذاك العرض والآن الخامس ظرف وجود فرد ثـالث مثل الموجود فى الآن الاول والثالث فكل فرد من هذه الافراد الثلثة الموجودة فى الان الاول والثالث والخامس فرد من نوع ذاك العرض مماثل مع الاخرين فى الماهية النوعية و هـذا معنى تجدد الامثال وحيث يتخلل العدم بين هـذه الافراد على مـا فرضناه ليست لها وحدة اتصالية تساوق الوحدة الشخصية حتى تصير الافراد الثلثة من ناحية اتصالها فردا واحدا بل كل محكوم بانه (اين هو من صاحبه) بلا ان يحكم عليه بانه هو والمحققون من الحكماء يقولون بتجدد الامثال ايضاً لكن فى وجود الجواهر ايضا لافى الاعراض فقط وعلى سبيل الاتصال لاالانفصال وهم يقولون بان فيض الوجود من مفيضه سبحانـه وتعالى يتجدد على المهيات الامكانيـة على سبيل الاتصال واذا كان امثالالم يشعر بتجدده ويتخيل انه امرواحد مستمر ولعل الى ذلك ينظر قول المولوى حيث يقول

هرنفس نو ميشود دنيا وما بى خبر از نو شدن اندر بقا

الى آخر ما نقلناه عنه فى اول هذا المبحث فاذا لـم يكن امر التجدد واقفاً على الاعراض الذى هوالمقام الثانوى من الجواهرحيث قد عرفت فى الحواشى السابقة ان الاعراض موجودة بوجود الجواهر اى بالدرجة الثانية من وجودها فكان الوجود اولا وبالذات وجوداً للجواهر وفى المقام الثانوى وجوداً للاعراض بل كان بالغـاً الى وجود الجواهر والدرجة الاولى من الوجود التى هى المقام الاول من ذاك الوجود وكان

التجدد فى المقامين على سبيل الاتصال لاعلى الانفصال تثبت الحركة فى الجوهر و ذلك لان التبدل على هذا الفرض وان كان فى وجود الجوهر والوجود ليس بجوهر ولاعرض ولايصدق على تبدله انه تبدل فى الجوهر الا انه لما كان نفس تحقق المهية لا امرا ينضم اليها يصيرفى كل مهية محكوماً بحكمها فيكون جوهراً فى الجوهر وعرضاً فى العرض كان التبدل فى وجود المهية الجوهرية عين التبدل فى الجوهر وهوالمطلوب اثباته اعنى وقوع الحركة فى الجوهر

» **قوله** - كما ان موضوع الحركة الكمية - قد تقدم فى اول هذا الغرر بيان الاشكال فى الحركة فى الكم وصعوبة تصور المتحرك الباقى من اول الحركة الى آخرها فيها و نقول فى هذا المقام فى تقرير الاشكال انه يجب بقاء المتحرك فى تمام آنات الحركة من اولها الى آخرها وان تشخص المتحرك معتبر فى تشخص الحركة ضرورة ان الحركة القائمة بزيد شخص من الحركة مغاير مع الحركة القائمة بالعمرو و (ح) نقول فى الجسم النامى مثل زيد الذى ينمو مثلا بعد الفراغ من ان الحركة قائمة بجسمه لابنفسه وان جسمه المركب من المادة والصورة هو المتحرك وانه الذى يعتبر بقائه الى آخر الحركة لايخلو اما ان يكون فيه (اى فى جسمه المتحرك) شىء ثابت اولا يكون فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط بان تبقى الصورة فى النمو و تزول المادة او المادة فقط اوالمجموع منهما والكل باطل امابقاء الصورة فقط مع زوال المادة فلان الصورة يستحيل بقائها مع زوال المادة لاستحالة بقائها مجردة عن المادة او انتقالها عن مادة الى مادة اخرى كما يستحيل بقاء العرض مع زوال موضوعه للزوم بقائه اما مجردا عن الموضوع اوانتقاله عن موضوعه

الى موضوع آخر وكلاهما محال والسر فى ذلك فى المادة والصورة هو كون المادة علة لتشخص الصورة كما تحقق فى مبحث التلازم بين الهيولى والصورة ومن المعلوم استحالة بقاء المعلول بعد زوال علته وفى العرض والمعروض ايضا كذلك وان لم يكن المعروض علة لوجود عرضه بمعنى معطى وجوده وعلته الفاعلى الا انه من مقومات وجوده و استحالـة بقاء الصورة مع زوال المادة او العرض مع زوال موضوعه كاستحالة بقاء الفصل بعد زوال جنسه بـل التحقيق ان الفصل هو الصورة بعينها وانما التفاوت بينهما بالاعتبار حيث انه اذا اعتبر لابشرط يكون فصلا وبشرط لا يكون صورة وتمام السر فى استحالة بقاء الفصل مع زوال جنسه انما هو فى ان الفصل بالحقيقـة نحو وجود الجنس وكيف يمكن زوال الجنس مع بقاء وجوده الذى هو الفصل وهل هذا الا الخلف كما لايخفى

واما الثانى اعنى بقاء المادة مع زوال الصورة فلا يخلوا اما يكون الثابت كل المادة او يكون بعضها الذى يكون بالنسبة الى الزائل منها كالاصل وان التغير وقع فى الزائد عليه والاول اعنى بقاء المادة بكلها مع زوال الصورة باطل لان بقائها كذلك لايصحح بقاء الجسم الذى هو المتحرك فى الكم لان المادة شىء يتصل بها شىء وينفصل عنها شىء واعنى بالشىء المتصل بها والمنفصل عنها الصورة ولااشكال ان الجسم غير باق مع الفصل والوصل والثانى ايضا باطل اعنى بقاء بعض المادة لان الغذاء اذا اتصل بالباقى الثابت من المادة وصار شبيها به فاما ان يصير الكل من المادة الباقية والغذاء الزائد عليها متصلا واحداً ذا طبيعة واحدة اولايصير كذلك فعلى الاول يمتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى البعض الاخر بجواز التغير والتبدل مع اتحاد الطبيعة والماهية وعلى الثانى فالوارد

لايصيرغذاء له و كلامنا فيه

واما الثالث اعنى بقاء مجموع المادة والصورة فلانه مع عدم بقاء كل واحد من المادة والصورة يكون بقاء المجموع منهما خلفا اذ ليس المجموع منهما الا هذا وذاك واذا لم يكن المادة باقية ولا الصورة باقية فح لايكون المجموع منهماباقياً قطعاً فثبت ان فى النمواوالذبول لايكون شيئاً باقيا لانه اما الصورة واما المادة و اما مجموعهما وشىء من هذه الثلاثة ليس بقابل للحكم عليه بالبقاء وان لم يكن فيهما (اى فى النمو والذبول) شيئا ثابتا باقيا فلايتحقق الحركة لان بقاء الموضوع شرط فى تحققهاكيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وما بازائه مراتب فى الزيادة هى افراد المقولة التى هى الكم فى هذه الحركة فيلزم (ح) ان يكون اشخاصا متتالية غير متناهية فى زمان محصور وهو محال هذا ما قيل فى تقرير الاشكال فى تصوير الحركة الكمية فى النمو والذبول لاجل صعوبة تصور المتحرك فيها والجواب انه لاشبهة فى ان زيداً جسم نامى ناطق وهذا مما لا اشكال فيه واعلم ان فى الجسم المأخوذ فى زيد اعتبارات (احدها) اعتبار انه جسم فقط بمعنى اخذه بشرطلا اى بشرط ان لايؤخذ معه قيدبل بحيث لوانضم اليه شىء كان هوشيئا والمنضم اليه شيئا آخرويكون كل (اين هومن صاحبه) بالقياس الى الاخروالجسم بهذا الاعتبارمادة و(ثانيهما) اعتبارانه جسم مقيد اى الجسم بشرط شىء وهوفرد مركب من النوع و(ثالثها) اعتبارانه جسم بلاشرط ان يؤخذمعه قيد ام لا بل بحيث لوانضم اليه شىءكان هوعين ما انضم اليه فى الوجود وهوبهذا الاعتبار جنس لان الجنس هو المحمول على الكثرة المختلفة الحقايق والحمل هوالاتحاد فى الوجود وهوالمتغمروجوداً فى وجود فصوله كما

يقال‌ان وجودهما واحد وجعلهما واحد فالجسم‌بهذا الاعتبار‌ای بالاعتبار الذی هوجنس عین الانواع المتخالفة وهو متحصل بفصولها المتباینة فالحیوان فی الناطق موجود بوجوده وفی الصاهل بطوره وفی الناهق بنحوه فوجوده وجودات اذا عرفت ذلك فنقول الباقی فی النمو والذبول هوالجسم من حیث انه مادة اذهوبتلك الحیثیةنوع متحصل وانما انعدامه بفصله الاخیرالمحصل له

ص۲۴۷ قوله - اذ قد حقق ان تفاوت الجسم الطبیعی - ولعل هذا الکلام جواب عما یرد فی المقام من ان المقدار غیرمعتبرفی الجسم الطبیعی بخلاف الصورة الجسمیة فعدم تحقق الهیولی بلاصورة جسمیة لایشابه مع عدم تحققها بلامقدار وحاصل الجواب ان الجسم الطبیعی لا یغایرالتعلیمی بل التفاوت بینهمابالاطلاق والتعیین کما تقدم فعدم انفکاك الهیولی عن الطبیعی عین عدم انفکاکها عن التعلیمی لعدم التغایر بینهما فالهیولی لاتنفك عن مقدار ماکما لاتنفك عن صورة ما

» قوله - فالهیولی مع مقدار ما تتحرك - اعلم ان مقدار ما اوصورة ما مثلاقد یعتبرمن حیث المفهوم اعنی مفهوم مقدار ما الذی هو کلی عقلی بمعنی انه لاموطن له الا فی العقل وقد یعتبرمن حیث الفرد المنتشرومعنی النکرة اعنی الکلی الصادق علی الکثیرین علی سبیل التبادل المعبرعنه بالفرد المردد وهو معنی مبهم قابل الصدق علی کثیرین لکن علی سبیل التبادل وهوایضاًکلی عقلی بمعنی انه لاوجود له الا فی العقل اذ الموجود فی الخارج یجب ان یکون متعینا لامحالة لان الشیء ما لم یتشخص لم یوجد فی الخارج وقد یعتبرمن حیث التحقق اعنی به الکلی الطبیعی ای المعروض للکلیة اعنی ذات المعروض وهو الموجود

فى الخارج لكن غير مقيد بخصوصية معينة بل هوالذى يتخصص بكل خصوصية ويعبر عنه بالوجود السعى وصرف الوجود من الطبيعى اعنى الطبيعى من حيث الوجود ولا اشكال فى انه موجود فى الخارج لكنه موجود بوجود الفرد لا انه موجود بوجود والخصوصية الفردية موجودة بوجود آخربل الحق ان الخصوصية الفردية ليست الاوجود الطبيعى فح اذا تبدلت الخصوصية ينعدم الفرد ولكن الطبيعى الغير المقيد بالخصوصية الزايلة لا ينعدم بتبدل الخصوصية بل هو بوجوده السعى الشامل لكل الخصوصيات باق ما دام الفرد باقيا و انما انعدامه و خلو صفحة الخارج عن وجوده بانعدام جميع افراده وهذا معنى مايقال من ان وجود الطبيعى بوجودفرد ما وانعدامه بانعدام جميع افراده اذا عرفت ذلك فنقول يمكن ان يقال موضوع الحركة فى الكم والمتحرك فى مقولته هوالهيولاء مع مقدار ما المعتبر على النحو الاخير اعنى به طبيعى المقدار صرف الوجود منه بالوجود السعى سواء كان فى التخلخل والتكاثف الحقيقين او فى النمو والذبول وما فيه الحركة هوالمقادير المعينة وخصوصياتها وهذا هوالذى سلك اليه المصنف قده فى هذا الكتاب و يمكن ان يقال بان المتحرك فى كلا القسمين اى فى التخلخل والتكاثف الحقيقين وفى النمو والذبول هوالجسم بما هو نوع متحصل بفصله وهوالامتداد المطلق على ما تقدم بيانه فى الحاشية المتقدمة وما فيه الحركة ايضا هو خصوصيات المقادير وهذاهومسلك صدر المتالهين فى الشواهد الربوبية وشرح الهداية ويمكن ان يفصل بين القسمين بجعل الجسم بما هونوع ومادة متحركا فى النمو والذبول و جعل الهيولى المتقدرة بمقدار ما هو المتحرك فى التخلخل والتكاثف وهذا هوالذى سلكه فى الاسفار ووجهه المصنف فى حاشية منه

علی الاسفار عند قول مصنفه حین یقول (فقد علمت بوجود الحرکة فی الکم وان الموضوع فی النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعی واما فی التخلخل والتکاثف فهو الهیولاء الاولی) بما لفظه قال قده التفرقة بین الموضعین ان بقاء الهیولی هنا (ای فی التخلخل والتکاثف) اظهر من بقاء الجسم لکونها الباقیة فی التحولات وعدم علاقتها بخصوصیة وبقاء الجسم هنا اخفی لان تبدل المقادیر کاشف عن تبدل المتقدر لما عرفت من ان التفاوت (ای بین الجسم الطبیعی والتعلیمی) بالاطلاق والتعیین لاغیر وثبات المنوع (١) هنا باعتبار وجود الکلی الطبیعی خفی (٢) عند الوهم وباعتبار الوجود الدهری اخفی عنده بل عند العقل الجزئی فلا یذعن بخلاف النوع فی النامی والذابل لاکملیته اطیه مراتب الاجسام البسیطة والمرکبة الناقصة المعدنیة والنباتیة ولولا ذلك لجاز جعل الهیولی فی الموضعین موضوعاً کما فی الحرکة الجوهریة بل فی سایر الحرکات العرضیة لانها محل التحولات والتغیرات جمیعا والقبول شانهـا وجاز ایضا جعل الجسم النوعی فیهما موضوعا اذ فی الجسم البسیط (٣) فصل منوع (انتهی)

---

(١) المراد بالمنوع هو الصورة النوعیة التی یجعل الجسم المطلق نوعاً وهو الکلی الطبیعی ووجه خفائه علی الوهم غموضة ادراك وجوده مع اتحاد وجوده مع الفرد ولذلك انکر وجوده کثیر من الناس

(٢) ووجه خفائه فی مورد التخلخل والتکاثف هو عدم انضیاف شیء من الخارج علیه فی صورة التخلخل وعدم نقصان شیء منه فی صورة التکاثف حتی یحکم علیه ببقاء الطبیعی و زوال الخصوصیة فکان الطبیعی والخصوصیة معا باقیان او زائلان وهذا بخلاف مورد النمو والذبول کما لایخفی

(٣) ای الجسم البسیط فی التخلخل والتکاثف موجود بما هو نوع لان له فصل منوع وهو باق فی طریان التخلخل والتکاثف ویصح جعله متحرکا فی الکم

« قوله - العلة الحقيقية - اجيب عن هذا السئوال بوجوه

الاول من ناحية الصورة وهوان العلة بالحقيقة هى العقل المفارق الذى هوواحد بالعددوانما الصورة شريكة العلة فى وجودالهيولى بمعنى كونها ممروجود الهيولى من ناحية ذاك المفارق الواحد بالعدد

الثانى من جانب الهيولى وهوان الهيولى لماكانت ضعيفةالوجود حتى انها من ضعف وجودهايقال لها ان حظها من الوجود لها قوةالوجود وان موجوديتها بالقياس الى العدم البحت حيث ان قوة الوجود فى جنب العدم المحض وجود وان كانت بالقياس الى فعلية الوجود عدما و مثل هذا الوجود يمكن ان يستند الى الواحد بالعموم

الثالث ان الصورة التى هى العلة للهيولى هى طبيعة الصورة من حيث التحقق وهى بتلك الحيثية ليست اضعف وجوداً من الواحد بالعدد

الرابع ان العلة هى الصورة الدهرية اعنى هذه الصور الشخصية المتبادلة على الهيولى لكن منسلخة عن نسبتها الى الزمان بل بما هى ثابتات على ما قيل فى معنى الدهر من كونه عبارة عن نسبة المتدرجات الى الثابت وفى عبارة المحقق الداماد ان نسبة المتغير الى الثابت دهر

« قوله - فان الجسم وان كان جنسا - يعنى الجسم المطلق و هو المركب من الهيولى والصورة الجسمية جنس لما دونه من الاجسام النوعية من الفلكية والعنصرية فالصورة الجسمية محصلة للهيولى الاولى وتكون الهيولى بالنسبة اليها كالجنس بالقياس الى الفصل والصورةالنوعية محصلة للهيولى المجسمة وتكون الهيولى المجسمة اعنى الجسم المطلق بالنسبة الى الصورة النوعية كالجنس بالقياس الى الفصل فالهيولى بالنسبة الى الجسمية جنس وقد مران التفاوت بين المادة وبين الجنس بالاعتبار

فاذا اعتبرت ذات المادة اعنى تلك الحقيقة الغير الموسومة باسم بشرط لا تدعى بالمادة كما انها عند اعتبارها لابشرط تسمى بالجنس

ص٢٤٨ **قوله** - سيال جوهرا - كلمة جوهراً تمييزاى السيلان فى ذات نوع الطبيعى وجوهره لا فى اعراضه

» **قوله** - وهووجهه الباقى - اى المثال النورى هووجه الباقى الثابت من كل نوع طبيعى واما بقائه وثباته فلكونه الفرد العقلانى المجرد عن المادة الثابت الغير الداثر اعدم المادة لـه واما كونه فى علم الله تعالى فلما تقدم فى الغرر المعقود فى مراتب علمه تعالى ان المثل النورية القائمة بالعقول المترتبة الطوليـة هى عالم القضاء التفصيلى الذى لا يرد ولايبدل كما ان عالم العقول المترتبة نفسها هوقضائه الاجمالى

» **قوله** - وقد يجىء البقاء فى التدرج - يعنى من الموجودات ما يكون بقائه على نحو الثبات والاستقرار وهـذا كما فى العقول مطلقا من الطولية والعرضية بل النفوس على وجه ومنها مايكون بقائه على نحو السيلان والتدرج وذلك كما فى مثل الحركة والزمان عند الكل والطبايع عند القائلين بوقوع الحركة فيها وهذا كما يكون موجودية شىء بعين كونه موجوداً بالقوة وفعليته فى عين كونه قوة كما فى الهيولى و (ح) يكون بقاء الهيولى فى عين كونها متدرجـة اذ هذا النحو من البقاء بقاء ايضا وفى هذا البيت اشارة الى الجواب عن عدم بقاء الهيولى مع تدرج وجود الصورة و ذلك لكونها معلولة للصورة ولايعقل ثبات المعلول مع تدرج علته ومع عدم بقائها يعود المحذور المتقدم وهوعدم تحقق المتحرك فى الحركة الجوهرية وحاصل الدفع يؤل الى امور

الاول الهيولى واحدة ومتشخصة بوجودها الشخصى المختص وهو

الوجود اللايق بحالها الذى عرفت انه من الضعف بمرتبة يقال له قوة الوجودوانما يقال له الوجوداذا قيس الى العدم البحت ووجودها الشخصى هذا الذى هو اللايق بها ليس من ناحية الصورة المتدرجة فى الوجود لكى يكون تدرجها فى الوجود منافيا لبقاء الهيولى على نحو الثبات بل هومستفاد من العقل المفارق الثابت الباقى الغير الدائروان ما به البقاء هو المفارق لا الصورة المتدرجة الوجود

الثانى انه لوقلنابان ما به بقاء الهيولى هوالصورة المتدرجة لكن للصورة فرداً زمانيا لاعلى وجه الانطباق تدريجى النسب نسبتها الى الفرد الزمانى الذى على وجه الانطباق نسبة الحركة التوسطية الى القطعية فيكون مستمر الذات تدريجى النسب فنقول اذا كان بقاء الهيولى بهذه الصورة التى زمانى لاعلى وجه الانطباق تكون الهيولى مستمرة فى البقاء من غير محذور

الثالث انه لوقلنا بان مابه بقائها هو الصورة المتدرجة التى زمانى على وجه الانطباق لكن نقول ان لهذه الصور الزمانية على وجه الانطباق اصل محفوظ من الصورة لاتصال هذه الصور الزمانية وعدم تخلل العدم بينها وهواى اتصالها مساوق لشخصيتها فكانها من اولها الى آخرها صورة واحدة وكل واحدة منها درجة من تلك الصورة الواحدة فعلى هذا ايضا يكون ما به البقاء ثابتا مستمراً باعتبار اصله وان كان متدرجا غير باق باعتبار درجاته فتكون الهيولى باقية به من غير اشكال

الرابع انه لو قلنا بعدم انحفاظ الصور المتدرجة باصل محفوظ ثابت بينها الذى نسبته الى تلك الدرجات الزمانية نسبة الدهر الى الزمان لكن نقول تلك الصور المتدرجة بانفسها مع قطع النظر عن اصلها المحفوظ

موجودة باقية بناء على ما سنحقق من وجود الحركة القطعية في الخارج الا ان وجودها على نحو التدرج والسيلان فهى على نحو السيلان باقية و يكون بقائها فى عين تدرجها اذ هو نحو من البقاء اذ بقاء السرمدى على نحو الدهرى على نحو آخر والزمانى لاعلى وجه الانطباق على طور وعلى وجه الانطباق على طور فبنحو بقاء ما به البقاء يكون الهيولى باقية فعلى الوجه الاول من الجواب مبقيها يكون العقل المفارق ويكون بقائها على هذا النحو وعلى الوجه الثانى يكون بقاء ما به البقاء على الوجه الزمانى لاعلى وجه الانطباق فيكون بقاء الهيولى كذلك وعلى الوجه الثالث يكون بقاء ما به البقاء على النحو الدهرى فيكون بقاء الهيولى كك وعلى الوجه الرابع يكون بقاء ما به البقاء على النحو الزمانى على وجه الانطباق فيكون بقاء الهيولى كك نعم لو اغمضنا عن الوجوه الثلاثة المتقدمة وقلنا بعدم وجود الحركة القطعية ايضاً لتم الاشكال

» **قوله** - وبقائهما عين التدرج - اى بقاء الفرد الزمانى لاعلى وجه الانطباق عين التدرج فى نسبه وبقاء الزمانى على وجه الانطباق عين التدرج فى ذاته

» **قوله** - و فيه اشارة الى جواب ما قالوا من ان الجوهر لو كان فيه - هذا اشكال آخر على القول بالحركة فى الجوهر ذكره الشيخ وغيره وحاصله انه لو وقعت حركة فى الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه فى وسط الاشتداد مثلا اولايبقى فان كان نوعه يبقى فماتغيرت صورته الجوهرية فى ذاتها لان المفروض بقائها فى وسط الاشتداد بل انما تغيرت فى عارض فلايكون اشتداداً جوهرياً بل هو استحالة اى حركة فى الكيف وان كان الجوهر لايبقى مع الاشتداد مثلا

ففيه تاليان فاسدان (احدهما) انه ليس ايضاحركة فى الجوهر بل هوفساد لصورة وكون لصورة اخرى (وثانيهما) انه على تقدير عدم بقاء الجوهر ففى كل آن يفرض يحدث جوهر آخر ويكون بين جوهر كالجوهر الحادث اولا وبين جوهر آخر كالحادث آخراً انواع جواهر غير متناهية لان افراد مافيه الحركة بالقوة ما دام المتحرك متحركاً وبعبارة اخرى يكون بين جوهر وجوهر آخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا فى الصورة الجوهرية محال لان قوام الموضوع والمتحرك بهذه الحركة اعنى الهيولى بالصورة الجوهرية فيلزم تقوم الامر الذى هو بالفعل اعنى الهيولى بالامر الذى هو بالقوة اعنى تلك الصور الغير المتناهية بالقوة التى بين جوهر و جوهر آخر وان جاز فى غير الحركة فى الجوهر كالكيف ونحوه لعدم تقوم موضوع الحركة بها بل يكون الموضوع مع قطع النظر عما فيه الحركة امراً بالفعل غير متقوم بما فيه الحركة اصلا وحاصل الاشكال انه لو وقعت الحركة فى الجوهر للزم ان يكون شىء واحد انواعاً كثيرة وهو محال والجواب من وجهين (احدهما) ماسلكه صدر المتالهين (قده) فى الاسفار وتبعه المصنف قده فى الكتاب وهو ما لخصه فى المتن من جواز انتزاع المفاهيم المختلفة عن وجود واحد وتفصيله ان مرادهم من بقاء الجوهر فى وسط الاشتداد مثلا اما بقائه وجوداً او بقائه مهية فان ارادوا ببقائه فى وسط الاشتداد بقاء وجوده بالشخص فنختار انه باق لكن على الوجه الاتصال التدريجى الزمانى على وجه الانطباق وذلك لان الوجود المتصل وان كان تدريجيا بحسب درجاته امر واحد وان الاشتداد كمال فى ذلك الوجود والتضعف نقص فلا الاشتداد يخرجه عن وحدته ولا التضعف ينثلم ببساطته وينتزع منه فى عين وحدته وشخصيته فى كل آن مفروض معنى

غير المفهوم الذى ينتزع منه فى آن قبله وبعده وان ارادوا من بقائه ان المعنى النوعى الذى قدكان منتزعاً من وجوده اولاقدبقى وجوده الخاص به عند ماكان بالفعل بالصفة المذكورة ولم يتغيرذاك المفهوم نختار انه غير باق بتلك الصفة ولايلزم منه بطلان وجود جوهر وحدوث وجودجوهر آخر بل هو بطلان صفة ذاتية اعنى مفهوماً وحدوث صفة ذاتية اعنى مفهوماً آخر مع وحـدة الوجود و ذلك لاجل مراتب ذاك الوجود الواحد فى الكمال والنقص وليست تلك المفاهيم المنتزعة من ذاك الوجود الواحد بما هى منتزعـة منه متباينة حتى يرد بعدم جواز انتزاع المتخالفات بما هى متخالفات عن منشأ واحد لان تباينها انما هوفيما إذا كان كل منها موجوداً بوجود عليحدة و بعبارة اخرى تباينها انما هوعندكونها انواعـاً بالفعل و كونها انواعاً بالفعل انما هوفيما اذاكان كل موجوداً بوجود الخاص به واما اذاكان الجميع موجوداً بوجود واحد جمعى يجمع الكل و فى عين جامعيته لجميع تلك الماهيات يكون واحداً شخصياً ذا عرض عريض لاينثلم سعة عرضه وحدته اصلا فلاتباين بينها نظير موجوديـة الماهيات بوجود النفس فى الوجود الـذهنى حيث لا مضادة بين النار الذهنى ومائـه وهكذا لان الكل موجود بوجود الذهن و ان المضادة بينها عند موجودية كل بوجوده الخاص اووجود الاعيان الثابتة بالوجود الربوبى فى حضرت العلم حسبماتقدم فى الالهيات وفى الحركة الجوهرية جميع تلك الماهيات موجودة بوجود واحد شخصى زمانى على وجـه الانطباق والواحد الشخصى يجوزانتزاع مفاهيم مختلفة عنه باعتبار درجاته المستفادة فى الكمال والنقص وهذاكما فى الاستحالة مثل حركة الشىء فى السخونة اواللون مثلا فان السخونة السيالة او اللون السيال الذين

هما ما فيه الحركة وجود واحد سيال ممتد ينتزع من السخونة مفهوم الفاتر ومفهوم الحار ومفهوم الاحر كل من مرتبة من مراتبها و كذا من اللون السيال ينتزع الاصفر والاخضر والاسود كل من مرتبة من مراتبه

ص۲۴۹ **قوله** - وقولهم لايكون الصور بالفعل ليس كك - لما ذكر قده ان تلك المفاهيم المنتزعة عن ذاك الوجود الواحد ليست متباينة لانها ليست بالفعل لان تباينها انما هوفيما اذا كانت بالفعل وفعليتها انما هى اذا كان كل منها موجوداً بوجوده الخاص به اورد على نفسه بانه يلزم من ذاك ان لاتكون تلك الصور بالفعل اراد دفعه بهذه العبارة وحاصل الدفع ان لهذه الصور اعتبارين من حيث انها صورة زمانية على وجه الانطباق موجودة بالوجود الشخصى السيال فهى بالفعل لما علمت من ان الاتصال مساوق للوحدة الشخصية ومن حيث انها صور آنية متجددة آنا فآناً بحسب درجات تلك الصورة الواحدة الزمانية فهى بالقوة فلا يلزم من كونها بالقوة بالاعتبار الاخر نفى الفعلية عنها مطلقا وذلك لثبوت الفعلية لها بالاعتبار الاول

» **قوله** - اذ الموضوع الجسمانى كما لايخلوعن صورة - قال فى الحاشية وهذا تعريض بقول القائل وان جاز فى الكيف اقول غرضه منع الفرق بين الحركة فى الجوهر وبين الحركة فى غيره بما قالوا من امتناع الاول لكون الموضوع متقوما بالجوهر الذى فيه الحركة فيه دون الاخير وذلك لان هذه الاعراض مع سعة مالايخلوا لموضوع عنها والسرفى ذلك ان الموضوع فى كل حركة يجب ان يكون باقيا بالشخص والشخص من الجوهر الجسمانى الذى هو موضوع فى الحركة الكمية لاينفك عن مقدار ما فالمتحرك فى الكم يلزمه ان يكون متكمما بالفعل واذا كان

موضوع الحركة الكمية فى تشخصه متقوماً بمقدار ما اويكون مقدارما لازم شخصيته فكيف يتبدل عليه المقادير وهو باق بشخصه بالفعل وان امكن فيه القول بان المأخوذ فى شخصية الموضوع هو مقدار ما اعنى طبيعة المقدار وما فيه الحركة هوخصوصية المقادير فيمكن القول فى الحركة الجوهرية بان المأخوذ فى تقوم الموضوع هوطبيعة الصورة وما فيه الحركة هو خصوصياتها وهكذا الحال فى الحركة الوضعية فان المتحرك فيها هو الموضوع الجسمانى وهو ايضا لايخلو فى تشخصه عن وضع وكذا المتحرك فى الاين لا يخلو عن اين بل المتحرك فى الكيف ايضاكذلك كما فى الجسم المتحرك فى اللون حيث انه لا يخلو عن لون والمتحرك فى السخونة حيث انه لايخلو عن حرارة وهكذا وهذاالمعنى فى المقدار اظهر كما يقول المصنف فى الحاشية خصوصاً فى المقدار و وجه اظهريته فيه هو ما مر مراراً من ان التفاوت بين الجسم الطبيعى و بين التعليمى بالاطلاق والتعيين فالامتدادالجسمانى القابل للخطوطالثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم اذا اخذ مطلقا غيرملحوظ متناهياً اوغيرمتناهى اواذا لوحظ متناهياً ولم يكن ملحوظا بمقدار مخصوص ولا ممسوحا بمساحة معينة فهوجسم طبيعى واذا لوحظ متعينا بمقدار مخصوص فهو جسم تعليمى فالموضوع فى الحركة الكمية لا يخلو عن مقدار قطعا و هذا ظاهر هذا بقى **الكلام** فى الوجه الثانى من الجواب عن الاشكال المتقدم وهوالذى اجاب به صدرالمتألهين فىالشواهد الربوبية وحاصله اختياران التجدد وعدم البقاء فى جانب الوجود والبقاء فى جانب المهية عكس ما سلكه فىالاسفارقال قده فىالشواهدالربوبية بعد تمهيدمقدمة وهىانه قد جاز ان يكون لمهية واحدة انحاء متعددة من الوجودمتفاوتة

بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص يكون كل واحد منها متحداً مع المهية خارجا مغايرا معها عقلا بضرب من التحليل ان الجوهر الذى وقع فيه الحركة الاشتدادية نوعه باق فى وسط الاشتداد لكن قد تغير وجوده وتبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشد اواضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجودانحفاظ المهية والمعنى المشترك فيه الذاتى وليست نسبة الوجود الى المهية كنسبة العارض الخارجي الى معروضه والعرض لموضوعه حتى يرد عند تبدل الوجود في الحركة الجوهرية ان ذلك تبدل لافى الجوهر بل فى امر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شيء هو تمام حقيقته ليس بامر خارج عنه بل الحق ان تبدّل انحاء وجود واحد هو بالحقيقة تبدل فى نفس ذلك النوع وان كان المفهوم محفوظا والمهية باقية بحسب حدها ومعناها انتهى ولايخفى التغاير بين الجوابين ويمكن الجمع بينهما بانه قده لاحظ فى الاسفار فى طرف الوجود الاصل المحفوظ فى درجاته وكون درجاته تفننات لوجود واحد شخصى لانها تشخصات لوجود وفى طرف المهية اختلاف المفاهيم المنتزعة نوعا ولاحظ فى الشواهد الربوبية فى طرف الوجود تشخصات الوجود الواحد وتفنناتها و فى طرف المهية القدر المشترك بين المفاهيم فان مفاهيم الالفاظ كما قالوا هى المعانى العامة فالحيوان المعتبر فى تعريف مطلق الانسان اعم من الطبيعى والبرزخى والاخروى الصورى المثالى والمعنوى العقلى والناطق المأخوذ فيه اعم من الناطق بالقوة كما فى الانسان الطبيعى ومن الناطق بالفعل كالعقل بالفعل والعقل الفعال ومن الناطق بالدرك الفعلى اوالانفعالى

> قوله - فصورة سيالة وجوداً - الظاهر ان قوله صورة مبتداء

وقوله سيالة ومنقرضة كلاهما صفة لقوله صورة وقوله واحدة خبر لـه و معنى كون الصورة واحدة مع كونها فى كل آن صورة مغايرة لما قبله و ما بعده باعتبار ان تلك الصور المتعاقبة المثالية متصلة والاتصال مساوق للوحدة الشخصية فهى على شتاتها واحدة وحدة جمعية لاتصالها واستمرارها كلها فائضة على الهيولى بحيث يكون تصرم كل درجة منها تحقق درجة اخرى منها وليس بين تصرم جزء وكون جزء آخر تخلل سكون باعتبار حركـة الهيولى فى تلك الصور بان تكون الهيولى فى آن خالية عن الصورة او فصل عدم باعتبار عدم الصورة بان كان آناً خالياً عن الصورة بل يكون حركة الهيولى مستمرة فى جميع الانات ووجودات الصور متصلة لافصل بينها بعدم اصلا اذ مع تخلل السكون بين الحركة و فصل العدم بين الصور لايكون التصرم عين التكون بل يكون التصرم فى الآن الاول مثلا والتكون فى الآن الثالث عنه ويكون الآن الثانى آن السكون بالنسبة الى حركة الهيولى والعدم بالنسبة الى الصورة فيكون ذاك الآن الثانى الخالى عن الصورة حداً مشتركاً بين الصورة الموجودة فى الآن الاول والثالث ويفصل بينهما و يصير هما اثنين بحيث يكون كل بالقياس الى الاخر اين هومن صاحبه ومع عدم تخلل السكون بين الحركة وفصل العدم بين الصور لاحد مشترك فى الخارج كما فى الخط وغيره من المقادير المتصلـة نعم الحد المشترك يكون فى جميع المقادير المتصلة بالفرض والوهم اذ فى الخط يتصور نقطة تكون مبتداء لقطعة منه و هى بعينها مبتداء لقطعة اخرى لكنها ليست موجودة بالفعل ولوفرض تحققها لانعدم الخط المذكور ووجد خطان آخران مبتديان من تلك النقطة او منتهيان اليها واذا فرض فصلان مشتركان فاما ان يفرض فى الصورة كما

اذا فرضنا الصورة الثالثة الواقعة فى الآن الثالث نهاية الصور الموجودة من الاول اعنى الموجودة في الآن الاول والثانى والصورة الرابعة الواقعة فى الآن الرابع بداية ماتوجد فى الآن الرابع والخامس والسادس فتكون الصورتان اعنى الموجودة فى الآن الثالث والرابع فصلان مشتركان بين الصور الست الموجودة من الآن الاول الى الآن السادس او يفرض فى الحركة الموجودة فى الانات الستة فتكون الحركة الموجودة فى الآن الثالث والآن الرابع فصلان مشتركان و اما يفرض فى الانات انفسها فيكون الآن الثالث والرابع فصلان مشتركان وكيفما كان يكون بين الفصلين المشتركين شيئاً منهما منقسمة الى اجزاء غيرمتناهية فتكون بين الصورة الموجودة فى الآن الثالث وبين الموجودة فى الآن الرابع صورة سيالة منقسمة الى اجزاء غير متناهية وبين الحركتين الموجودتين فيهما ايضا حركة منقسمة الى اجزاء غيرمتناهية وبين الانين انفسهما ايضا زمان سيال منقسم الى اجزاء غيرمتناهية وذلك لانه لولا ذلك للزم تتالى الانين عند عدم وجود الزمان بين الآنين وتتالى الآنين عند عدم وجود الصورة السيالة بين الصورتين وعدم وجود الحركة بين الحركتين و ذلك ايضا يستلزم تتالى الانين كما لا يخفى وتتالى الانين محال للزوم الجزء الذى لايتجزى الذى قد ثبت استحالته

ص٢٥٠ قوله - وان تمرمر السحب - ويقول المولوى

ازوجود آدمى جان وروان　　ميرود در غيب چون آب و روان

دم بدم از غيب نو نو ميرسد　　از جهان تن بيرون ميرسد

وفى گلشن راز :

ازان جانب بود ايجاد و تكميل　　ازاين جانب بود هر لحظه تكميل

ويقول العارف الاخر ،

عالم چون آب جواست بسته نمايد وليك

میرود و میرسد نو نو این ازکجاست

نو ز کجا میرسد کهنه کجا می رود

گرنه وراء نظر عالم بی منتهی است

» **قوله** - فيتحد الحركة نوعاً باتحادها - اعلم ان الحركة معنى جنسى مشتملة على انواع مندرجة تحتها وكل نوع مشتمل على افراد غير متناهية فلابد لها من منوع اى فصل محصل لها فما به تصير الحركة نوعاً مخالفاً لنوع آخر منها هو المبدء والمنتهى والمقولة التى تقع الحركة فيها وباختلاف واحد من هذه الثلاثة تختلف للحركة نوعاً فالحركة العلوية اى من السفل الى العلو نوع من الحركة مخالف مع الحركة السفلية وان اتحد المتحرك وما فيه الحركة والحركة فى مقولة مخالف نوعاً مع الحركة فى مقولة اخرى واذا كان اختلاف هذه الثلاثة منشا لاختلاف الحركة نوعاً فيكون منشأ لاختلافها شخصاً بطريق اولى اذ الفرد من نوع مغاير مع فرد من نوع آخر قهرا لكن الاختلاف الشخصى فى الحركة يحصل باختلاف الزمان والموضوع ايضا فيكون ما به تختلف الحركة نوعاً ثلاثة من الامور الستة المعتبرة فى الحركة و هى المبدء والمنتهى والمقولة وما به تختلف شخصاً خمسة منها وهى هذه الثلثة التى تختلف الحركة بها نوعاً والزمان والموضوع من الثلاثة الباقية واما المحرك فقالوا ان اختلافه لايوجب اختلاف الحركة شخصاً فضلا عن النوع وذلك لما فرضه فى الكتاب من ان المتحرك بمحرك الخ ولكن

الحق ان اختلافه ايضا موجب لاختلاف الحركة شخصا و ان الفرض المذكور غيرصحيح لان المحرك في المثال هوطبيعة المتحرك و انما الجواذب علل معدة للحركة لا العلة الفاعلية و قد تقدم فى الحركة القسرية ان المحرك فيها طبيعة المقسورة لا القاسر فراجع ولا جل ذلك اسند القول بعدم اختلاف الحركة باختلاف المحرك الى الغيروقال وانما قلنا الا المحرك لما قالوا الخ

ص ٢٥١ **قوله** ـ وان شئت ان لا يلزم التفكيك ـ اى بين ضمير كلمة سواها الذى يرجع الى الثلثة اعنى المبدء والمنتهى وما فيه و بين ضمير كلمة منتهاها : فارجع ضمير منتهاها ايضاالى الثلثة لكن مع الاضافة بتقدير فى حتى يصير المعنى ان تضاد الحركة مع حركة اخرى بتضاد الاثنين الذين فى الثلثة وهما المبدء والمنتهى واما باختلاف ما فيه الحركة فلا يقع التضاد اذ ليس تضاد فى المقولات ويمكن اجتماع الحركات فى المقولات كاجتماع الاستحالة التى هى الحركة فى الكيف والنمو الذى حركة فى الكم والنقلة التى حركة فى الاين فى موضوع واحد نعم بتخالف ما فيه تكون الحركات متخالفات والمتخالفان يجتمعان كما فى السواد والحلاوة

» **قوله** ـ و هذا فى التضاد بالذات ـ اذ البياض والسواد متضادان بالذات

» **قوله** ـ فى التضاد بالعرض ـ اذ الاين العالى مضاد للاين السافل بواسطة تضاد العلو والسفل والا فنفس الاينين لاتضاد بينهما كما ان الجسم الحار كالنار يضادالجسم البارد كالماء بتضادالحرارة مع البرودة والا فنفس الجسمين مع قطع النظر عن طروالحرارة والبرودة عليهما لا

تضاد بينهما فيكون التضاد بينهما بالعرض

« **قوله** - اما السكون وهوسلب الحركة - اعلم ان التقابل بين الحركة والسكون اما يكون بالتضاد واما يكون بالعدم والملكة و وجه الاول امران (احدهما) ان يقال ان السكون عبارة عن قرار الشيء و معلوم انه عليه وجودى فيكون ضدا للحركة ولكنه ليس بصحيح لما افاده فى الحاشية من استلزامه اتصاف المفارقات المحضة بالسكون و(ثانيهما) ان يفسر السكون بما عرفه به المتكلمون من كونه عبارة عن الكون الثانى فى المكان الاول وعليه ايضا يكون وجوديا و وجه الثانى ان يقال ان السكون عبارة عن عدم الحركة لكن لاالعدم المطلق حتى يكون تقابله مع الحركة بالسلب والايجاب بل عدمها عما من شأنه الحركة فيكون تقابله مع الحركة بالعدم والملكة (اقول) ولايخفى ان لكل وجه كما ان اتصاف المفارقات المحضة بالسكون بمعنى القرار لامحذور فيه كما يطلق الصورة على الحق المتعال كما قال المصنف قده عند نقله عن الهيات الشفاء فى الغرر المعقود فى العلة الصورية فى حاشية منه على قول الشفاء بما لفظه بل اطلق على الواجب صورة الصور لانه الفعلية الصرفة و مجمع الفعليات (انتهى) فلاغروفى ان تتصف المفارقات المحضة بالسكون بمعنى القرار كما لابأس باتصافها به بمعنى عدم الحركة على نحو العدم المطلق وكيفما كان فلوجعل تقابله مع الحركة بالتضاد لكانا مثلا للضدين الذين لا ثالث لهما والا فليس للضدين الذين ليس لهما ثالث مثالا فى الوجود لانحصاره بهما وبالافتراق والاجتماع الذين يجرى فى تقابلهما ما فى الحركة والسكون من الاختلاف وان الحق ان تقابلهما كتقابل الحركة والسكون حرفاً بحرف

ص٢٥٢ قوله ـ الفريدة الثالثة فى باقى اللواحق العامة ـ انما اخرابحاث باقى اللواحق عن البحث فى الحركة وجعل البحث عن الحركة فى الفريدة الثانية لان الحركة اعم لواحق الجسم الطبيعى لكونها عارضة على كل جسم حتى الجسم الاعلى بخلاف باقى اللواحق كالزمان والمكان ونحوهما حيث ان فلك الافلاك لايكون فى الزمان كيف ومقدار حركته هو الزمان كما انه لايكون فى المكان بناء على مذهب المشائين فى المكان كما سيأتى

» قوله ـ غرر فى الزمان ـ البحث فى الزمان تارة فى هليته البسيطة اعنى فى وجوده وانيته واخرى فى مائه الحقيقية اعنى فى ماهيته والبحث عن مطلب هل و ان كان مقدما على البحث عن الماء الحقيقية الا ان المصنف قده قدم الثانى على الاول لنكتة وهى ان الخلاف فى وجود الزمان نشا من جهة ماهيته حيث انه لما كان مهيته مقدار الحركة القطعية وهى غيرموجودة فى الخارج عندهم فيقال كيف يكون الزمان الذى مقدار الحركة موجوداً والمتقدر به الذى هو نفس الحركة غيرموجود على ما سيذكر ولذلك قدم البحث عن الماء الحقيقية على البحث عن الهلية البسيطة

» قوله ـ او الموصوف المحذوف لفظ كمية ـ يعنى ان شئت قدر الموصوف لفظ اجسام كما قال واجسام تعليمية وان شئت قدره لفظ كمية وقل كمية تعليمية

» قوله ـ فالعارض من قبيل عوارض المهية ـ اتى بفاء التفريع اشارة الى ان كون عروض الزمان الذى هومقدار الحركة على الحركة نفسها من قبيل عوارض المهية نشا من كون نسبته الى الحركة كنسبة الجسم التعليمى الى الطبيعى واما كون عروض التعليمى على الطبيعى من

قبيل عوارض المهية لاعوارض الوجود فقد قدمنا الكلام فيه مستوفى فى الغرر المعقود فى اثبات الهيولى عند شرح قوله (والذاتى اما الفصل للكمية) (اوما هوالصورة جوهرية) وقد قلنا فى ذاك الباب ان عوارض المهية تكون مثل الوجود وهى متحد الوجود مع معروضها فى الخارج و انما ظرف العروض هوالتحليل العقلى كعروض الجنس للفصل و بالعكس و عروض الوجود للمهية

» **قوله** ـ وفى التحقيق مقدار تجدد الطبيعة الفلكية ـ بناء على ما حققه صدر المتالهين (قده) فان الزمان عنده عبارة عن مقدار حركة الطبيعة الفلكية باعتبار تجددها الذاتى لامقدار حركتها الوضعية العرضية على ما هومذهب ارسطو وانما كان هذاهوالتحقيق لان جعل مقدار التجدد الذاتى والحركة الذاتية زماناً اولى من جعل مقدار الحركة العرضية لان الحركة العرضية وغيرها من الاعراض كلها فى الزمان ولايمكن جعل الحركة العرضية فى الزمان مع كون الزمان مقدارها بخلاف ما لوجعلناه مقدار الحركة الذاتية ونفس تجدد الطبيعة كما لايخفى

» **قوله** ـ ولاجل هذا وغيره ذهب صدر المتألهين الى وجود القطعية ـ وقد حققه الفاضل البارع ملا اسماعيل الاصفهانى رحمة الله عليه فى حاشيته على الشوارق وقال الحق ان الحركة بمعنى القطع موجودة فى الخارج و ما قيل من انها لو وجدت فى الخارج لزم وجود الكل بدون الجزء مردود بان الكل قسمان قسم قار الاجزاء وقسم ليس بقار الاجزاء وهذا القسم يكفى فى وجوده وجود اجزائه على التعاقب فوجود الكل فى الخارج وجود تدريجى انتهى

ص٢٥٣ قوله - والآن لا تحقق له ـ اى الان المتفرع على

الزمان الذی هو بمعنی الحال فی مقابل الماضی والمستقبل و وجه عدم تحققه اما عند منکری وجود الزمان فلانه طرف الزمان والشیء اذا لم یکن موجودا یمتنع ان یکون طرفه موجودا واما عند مثبتیه فلانهم یقولون بعدم انقطاعه والشیء الذی لا بدو ولاختم له لیس له طرف لان الاطراف لاتوجد الا اذا وقع القطع علی ذی الطرف

« **قوله** - مع انه طرف الزمان المخالف له نوعاً - و هذا وجه ثان لعدم کون الان المتفرع علی الزمان زمانا و حاصله انه علی تقدیر وجوده یکون طرفا للزمان وطرف الشیء بما هو طرفه مخالف معه فی نوعه کالنقطة التی طرف للخط فانها تخالف مع مهیة الخط فانها موجود قابل للاشارة الحسیة لاتنقسم اصلا والخط موجود منقسم فی الطول کما ان الخط الذی طرف للسطح مخالف مع السطح فی المهیة لان السطح موجود ینقسم فی الطول والعرض وهکذا الکلام فی السطح بالقیاس الی الجسم التعلیمی

« **قوله** - والجواب ان الماضی والمستقبل - قال صدر المتألهین فی شرح الهدایة والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود فی الان اوفی الماضی اوفی المستقبل ولایلزم من رفع الاخص رفع الاعم فکما ان المکان اذا کان موجوداً لا یلزم ان یکون موجوداً فی المکان او فی طرف منه کذلک الزمان اذا کان موجوداً لایلزم ان یکون موجوداً فی الماضی اوالمستقبل او الحال الذی هو طرفه (انتهی) ولا یخفی ان عبارته او فی و حاصله ان صحة نفی کون شیء فی شیء لایستدعی صحة سلبه مطلقا لان نفی الاخص لایستلزم نفی الاعم فان السماء مثلا لیس موجوداً فی البیت ولکنه موجود فی موضعه فسلب وجوده عن البیت لا یستلزم سلبه مطلقا

كما لايخفى

» قوله ـ لانها متقضية متجددة بالعرض ـ اعلم ان الزمان حيث كان مقدار الحركة والحركة مأخوذة فى مهيتها التصرم والتجدد(كما قالوا بانها خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً او كون الاول فى المكان الثانى)كان مقدار العارض لها الذى هوالزمان متدرجا متصرماً اذلايعقل ان يكون المقدار العارض قاراً ثابتا وموضوعه الذى هوالحركة متقضيا متصرما والا لزم بقاء الحال بلا محل فالحركة والزمان كلاهما متصرمان متقضيان وهذا مما لااشكال فيه انما الكلام فى ان التقضى فى كل منهما ذاتى اوانه فى احدهما ذاتى وفى الاخر عرضى ثم على الاخير هل التقضى ذاتى فى الحركة وعرضى فى الزمان اوانه عرضى فى الحركة وذاتى فى الزمان ولاقائل بذاتيته فى كل واحد منها .وشيخ الاشراق ذهب الى الثانى اعنى كونه ذاتيا فى الحركة وعرضيا فى الزمان ومختار الحكماء هوالاخير اعنى كونه ذاتيا فى الزمان وعرضيا فى الحركـة ولعل منشاء قول شيخ الاشراق هوكون الزمان مقدارا عارضا والحركة موضوعا معروضا فلابد من ان يكون الزمان فى التقضى والتصرم تابعا لتقضى موضوعه وتصرمه كما هوالشأن فى كل عرض بالنسبة الى معروضه ولكن الحق هوالاخير وذلك لما عرفت من ان نسبة الزمان الى الحركة كنسبة الجسم التعليمى الى الطبيعى فالحركة فى مرتبة ملاحظة كونها حركـة بحيث لم يلحظ معها مقدار بل من حيث انه لايلاحظ معها شيء غير نفس ذاتها ليست الا الحركة لاكل ولاجزء يشاهد معها واذا لم يلحظ معها جزء فلاجزء لها حتى يكون قارا اوغيرقار فالقرار واللا قرار انما يطرء عليها باعتبار اجزائها واعتبار الاجزاء عند عروض المقدار لها الذى هو الزمان

فبالزمان اعنى به المقدار تصير ذات اجزاء فيحكم على اجزائها بعـدم الاجتماع فى الوجود وهومعنى التقضى والتصرم فالتصرم طرء على الحركة من ناحية الزمان فهوذاتى فى الزمان عرضى فى الحركة اى عارض عليها بتوسط الزمان وحيث ان نسبة الزمان الى الحركة كنسبة التعليمى الى الطبيعى يمكن تصحيح القول بان الزمان حركة باعتبار ان الزمان ليس موجوداً والحركة موجوداً آخر لكى يكون عروضه عليها من باب عوارض الوجود بل هما متحد الوجود فى الخارج كالجنس والفصل و انما العروض فى عالم الذهن فالزمان هوالحركة يعنى وجوداً وان كان غيرها يعنى مهية

» **قوله** - والجواب ان الواجب لذاته - قال صدر المتألهين (قده) فى شرح الهداية والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم لذاتـه لا يقتضى استحالة مطلق العدم والواجب لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان لايابى لذاته ان لايوجد اصلاوان ابى لذاته ان يعدم بعدكونه موجودا انتهى

» **قوله** - وهى غير المطلوب - قال فى الحاشية و انما ينتج مطلوبه لولم تكن كلمة (فى) فى الصغرى والكبرى وتكونان هكذاكل جسم زمان وكل جسم فلك وهذا ظاهر الفساد (انتهى) اقول وهومع ظهور فساده ايضا لاينتج المطلوب لانه قياس بالشكل الثالث لكون الوسط كما ترى موضوعا فى الصغرى والكبرى وهو بجميع انحائه لاينتج الا جزئيا فتكون نتيجته بعض الزمان فلك كما لايخفى

» **قوله** - لما كان مطلب هل - الكلام فى المكان قد يكون فى وجوده وقد يكون فى مهيته اماالاول فقد انكر بعض وجوده والمثبتين

لوجوده منهم من يدعى كون وجوده بديهيا ولعل هذا اقرب ومنهم من يزعم انه نظرى فيستدل له بادلة منها ما يذكره المصنف من انه قابل للاشارة الحسية

» **قوله** - كون المكان اى وجوده - وحاصله ان المكان قابل للاشارة الحسية بان يقال الجسم هنا اوهناك وكلما هو قابل للاشارة الحسية فهوموجود اذالمعدوم لايشاراليه فالمكان موجود واستدل لاثبات وجوده ايضا (١) بانه مقصد المتحرك و (٢) بانه ينتقل الجسم عنه و اليه و(٣)بانه يقدرله النصف والثلث والربع الى غيرذلك و(٤) بانه يتفاوت زيادة ونقصاناً ولايتصور شىء فى ذلك لعدم المحض

» **قوله** - كما هومذهب كثيرمن المتكلمين - اعلم انه وقع النزاع فى مهية المكان على اقوال لان فيها احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فان الامر المسمى بالمكان لا يخلو اما ان يكون جزء من الجسم اولا فان كان جزء من الجسم فاما يكون هوالهيولى اوالصورة و ان لم يكن جزء من الجسم فلايخلواما ان يكون مساوياً معه اولالكن لاسبيل الى الثانى اذ الجسم يجب ان يكون مالياً له فيجب ان تكون مساوياً معه لامحالة وعليه فامايكون عبارة عن بعديساوى اقطاره اقطارالمتمكن فيه وامايكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه فان كان بعداً فاما يكون موهوماً اى غيرموجود اوبعداً موجوداً فهذه احتمالات خمسة (١)كون المكان هو الهيولى (٢) الصوره (٣) السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس مع السطح الظاهرمن المحوى (٤) البعد الموهوم (٥) البعد الموجود فالاول والثانى منها مذهب جماعة من الاوائل على ما فى الشوارق والثالث مذهب ارسطو واتباعه كالشيخين و اتباعهما والرابع

مذهب جمهور المتکلمین والخامس مذهب افلاطون و اتباعه من الاشراقیین وهومختار المحقق الطوسی فی التجرید واختاره المصنف قده فی المتن

ص۲۵۴ قوله - بعد مجرد موجود - و انما قال نظیر تجرد الموجودات المثالیة ولم یقل هومنها لان الموجودات المثالیة لاوضع لها مع موجودات هذا العالم الطبیعی ولیس فی جهة من جهات هذا العالم بخلاف هذاالبعد الموسوم بالمکان فهذا انزل تجرداً منها فیکون نظیرها وهذا البعد المجرد من الاقسام الاولیة للجوهرالجنسی فان اقسامه علی القول بالبعد المجرد ستة وهی الخمسة المشهورة اعنی (۱) العقل و (۲) النفس و(۳)الجسم و(٤) الهیولی و(٥)الصورة وسادسه هذاالبعدالمجرد وهوبعد مجرد عن المادة باعتبار عدم حلوله فی مادة او موضوع کما فی البعد المتمکن الذی حال فی المادة وان کان البعد المادی معه بنحو الظرفیة والنفوذ وهو منطبق علی البعد الذی فی الجسم و یکون الجسم بتمام اعماقه واجزائه ملاقیا لهذا البعدالمجرد والاشکال علی تلاقی الجسم معه بتمام اعماقه واجزائه بانه مستلزم لتداخل البعدین اعنی البعدالقائم بالجسم والمقارن للمادة وهذا البعد المجرد عن المادة وتجویزالتداخل یؤدی الی تجویز دخول اجسام العالم فی خردلة وانه سفسطة کمالایخفی (مدفوع) بان الممتنع تداخل البعدین الملاقیین للمادة واماالبعدالمجرد الذی لایقوم بالمادة فیمکن ان یحل فیه الاجسام ویلاقیها بجملتها ویداخلها بحیث ینطبق علی البعد المتمکن و یتحد معه بحسب الاشارة الحسیة ولا امتناع فی ذلک لخلوه عن المادة فتجویز التداخل فیه لا یفضی الی الاستحالةالمذکورة

» **قوله** - كلزوم حركة الساكن - كما فى الطير الواقف فى الريح الهابة وسمك الواقف فى الماء الجارى فانه ساكن بالضرورة مع انه تتبدل عليه سطوح الهواء المحيطة به وتبدل الامكنة اما نفس الحركة الامكنة او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعنى الحركة والسكون و اورد عليه بان تبدل الامكنة مطلقا ليس بحركة بل تتوقف على كونه ناشياً من المتمكن واذا كان ناشياً من غيره فلايكون حركة و تبدله فى الطير الواقف فى الهواء الهابة كذلك

» **قوله** - وسكون المتحرك - كما فى المنقول من بلد الى بلد فى صندوق فانه متحرك لامحالة مع ان السطح الباطن من الصندوق المحيط به غير متبدل فيلزم ان يكون ساكناً و اورد عليه بان المتحرك هو الصندوق واما ما فيه فيسند اليه الحركة بالعرض بل هو ساكن بالذات واسناد الحركة اليه من قبيل الواسطة فى العروض و يمكن ان يمثل بالمحفوف فى كرباس ونحوه اذا تحرك بنفسه حيث انه متحرك بالذات بلا واسطة فى العروض مع ان سطح الكرباس الملاصق بسطحه الظاهر غير متبدل كما لايخفى

» **قوله** - وعدم عموم المكان - وذلك لان الفلك الاعظم بناء على كون المكان هو السطح لامكان له لعدم احاطة سطح به مع انهم يقولون كل جسم له مكان طبيعى ولم يستثنوا الفلك عن حكمهم هذا نعم بناء عليه يكون للفلك الاعظم وضع لانه يشار اليه بانه هناك اعنى فوق جميع الافلاك فالوضع على هذا يصير اعم من المكان ويمكن ان يقال عنهم بان مرادهم فى قولهم كل جسم فله مكان طبيعى كل جسم له مكان فله مكان طبيعى لامطلقا ولو مالامكان له

» **قوله** - و غير ذلك مثل - ما قالو انا نعلم بالضرورة ان المكان الذى خرج عنه الحجر المستكن فى الهواء فملائه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطاً بذلك والتصق بعد خروج الحجر عنه بهواء مثله وصار متصلا قد بطل بالكلية اذ الهواء المحيط باتصاله بهواء مثله صار متصلا واحداً والوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية وليس فيمابين الجسم الواحد سطح والا يلزم تركبه من السطوح وهو باطل و قد ثبت فى محله ان الجسم متصل واحد كما قال الشيخ (جسم درذات خودپيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى) فيدل ذلك على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل لا السطح الذى بطل »، ومثل ماقالوا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وهو ممايجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل المطلق و هو الذى يقتضى ان ينطبق على المركز موجود حال مايفرض الحجر متحركا طالباً للحصول فيه ولاسطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل لان ما على المركز جسم واحد متصل لاسطح بينه حتى يصير محيطا بالحجر المتحرك اليه بل بوصول الحجر اليه وافتراق الجسم بعضه عن بعض بتداخل الحجر فيه يحدث السطح فقبل وصول المتحرك الى المقصد لايكون سطحاً فلا مكان بهذا المعنى فلامقصد (ح) مع ان الحركة وقعت نحو المقصد وهو محال »، ومثل ما قالوا ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مال له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونا متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها فى صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة و اذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة

مع ان الجسم فى الحالين واحد ومثل ما سوى ذلك مما هو مذكور فى المطولات

» قوله - اذ قال كل الناس - وحاصله ان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولاشك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد فى داخله لا سطحه الباطن اذهو عينها واعلم ان المكان معلوم الانية ومجهول المهية ولذلك لم ينازع فى وجوده و انما وقع الخلاف فى مهيته وقد ذكروا له امارات يستنبط منها مهيته وهى اربع

الاولى جواز انتقال الجسم عنه الى غيره

الثانية استحالة حصول الجسمين معا فيما يشغل احدهما

الثالثة انـه ينسب اليه الجسم بلفظة فى مثل مـا يقال بان الماء فى الكوز

والرابعـة انه يختلف بالجهات مثل فوق و تحت و غيرهما ثم ان الاقوال فى المكان كما عرفت تنتهى الى خمسة لكن القولان منها باطلان بالبديهة وهما كون المكان جزئاً ماديا اوصورياً للجسم ضرورة أنه خارج عن الجسم غيرمقوم له وانه مما يبتدء منه الحركة وما ينتهى اليه الحركة فلو كان جزء من الجسم لـم يصح كونه مبدء ولامنتهى لحركته ولا يصح كونه مقصداً للمتحرك ولاكونه موجوداً قبل الوصول اليه على ما عرفت والقول بانه بعد موهوم ايضا باطل بعدالفراغ عن كونه موجوداً اذالموهوم ما لاوجود له كما لايخفى . فبقى من الاقوال القول بانه سطح او بعد مجرد موجود فلابد من التعمق فى ان الامارات الاربع المذكورة هل ينطبق على القول بالسطح او على القول بالبعد فنقول لاشكال فى ان الامارة

الثانية اعنى استحالة حصول جسمين فيما يشغل احدهما والرابعة اعنى انه يختلف بالجهات تنطبق على كلا القولين ضرورة ان سطح الباطن من الكوز والبعد المالى فى اطرافه الداخلة كلاهما مما يستحيل حصول جسمين فيما يشغل احدهما وانهما اعنى السطح والبعد يختلفان بالجهات فوقاً وتحتا وغيرهما و هاتان الامارتان لا تكون امادة على كونه سطحا بالخصوص اوكونه بعداً انما الكلام فى الامارة الاولى اعنى جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثالثة اعنى انه ينسب اليه الجسم بلفظة فى هل هما كالامارة الثانية والرابعة لاتدلان على تعيين احد القولين من البعداو السطح او انهمادليلان على صحة القول بالبعداو على صحة القول بالسطح اذاعرفت ذلك فاعلم ان هذاالاستدلال المذكور فى المتن الذى ذكره بقوله اذقال كل الناس قولا موقنا استدلال بالامارة الثالثة على كونه بعداً كما عرفت تقريره فان حاصله ان الجسم بكلمة فى ينسب الى البعد لاالى السطح فيقال الماء فيما بين الاطراف لافى الاطراف نفسها وما بين الاطراف هو البعد و اما السطح فهوالطرف نفسه هذا كما ان الاستدلال بما قالوا من انّ المكان الذى خرج عنه الحجر لم يبطل بالكلية مع ان السطح بطل بالكلية او ان المكان مقصد والمقصد يجب ان يكون موجوداً قبل الوصول اليه و الا لم يكن مقصداً استدلال بالامارة الاولى و قد اعترض الشيخ على هذا الدليل فى الشفاء بان اسناد الجسم بكلمة فى بما بين الاطراف مبنى على عادات الجمهور و ليس بحجة فى الامور العقلية على انهم يقولون فيما بينهم ان الماء فى الجرة والجرة مملوة منه ولا يعرفون حال البعد الذى يدعونه اصحاب الراى به بل يصفون الحاوى بهذه الصفة والحاوى اشبه بالبسيط منه بالبعد فان البعد لايحيط بشىء فلذلك لايتحاشون ان يقولوا

ان الجرة مملوة و ربما توقفوا ان يقولوا ان البعد الباطن مملو والجرة اسم لجوهر الخزف المعمول على شكل البسيط الباطن للمحيط ولو كان البسيط يقوم بنفسه لكان مقام هذه الجرة ولكانوا يقولون فى البسيط ما يقولون فى الجرة فقد بان انهم اذا قالوا ان الماء فى الجرة اوقالوا ان الجرة فارغة اومملوة وجعلوا ذلك كقولهم الماء فى مكانه اومكان الماء فارغ او مملو ذهبوا الى المحيط نعم انهم يمتنعون ان يقولوا فى البسيط المطلق انه فارغ اومملو واما فى البسيط بشرط الاحاطة فلم يتحاشوا عن اطلاقه (انتهى) ملخصا والى الجواب عنه يشير المصنف قده بقوله لانه من فطريات عقولهم ولذا تمسكنا بقولهم وليس من باب اقتناص الحقايق من العرف واللغة

« **قوله** ـ للمركب كان المكان الطبيعى ما لجزء غالب ـ هذا فيما اذا كان اجزائه متفاوتة واما ما تساوت اجزائه فمكانه الطبيعى هو المكان الذى اتفق وجوده فيه كما صرح به فى التجريد

ص٢٥٥ **قوله** ـ ذى جنس العايق ـ زيادة لفظ الجنس اشارة الى دفع ايراد يورد على عبارة التجريد حيث يقول مصنفه (قده) والالتساوت حركة ذى المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل ، فاورد عليه ان ذالمعاوق الذى يلزم كون حركته مساوية لحركة عديمه ليس الاما وقع فى الملاء الرقيق الذى هو اقل معاوقة لاما وقع فى الماء الغليظ الذى هو اكثر معاوقة فكان الظاهر ان يقول عند فرض معاوق اكثر **واجاب** عنه بعض المحشين على شرح التجريد بان معنى قول المصنف والالتساوى حركة ذى المعاوق حركة ذى جنس المعاوق ولذلك عرفه و قوله عند فرض معاوق اى عند فرض معاوق من فرد ذلك الجنس ولذا نكره وقوله اقل اى

من فرد آخر منه والمصنف تبع مصنف التجريد فی عبارته لكن مع اصلاحها بما يسلم عن ذاك الاعتراض

» قوله - كل جسم بسيط - يعنی ان كل جسم له شكل طبيعی ای مستند الی طبيعته وكل شكل طبيعی فهو كری اما انه مشكل فلما تقدم فی مبحث التلازم بين المادة والصورة ان كل جسم متناه وكل متناه مشكل فكل جسم مشكل و اما انه شكل طبيعی فلانا لوفرضنا ارتفاع القواسر عنه لكان علی شكل لما تبين من انه فی تلك الحالة ايضا متناه فهذا الشكل فيه ليس من خارج فلا محالة يجب ان يكون من الجسم نفسه ثم لا يمكن اسناده الی هيولاه لانها قابلة محضة لافاعلية فيها اولاً ولاشتراكها فی جميع الاجسام فيلزم تساوی الاجسام فی الشكل من حيث الصغر والكبر ثانيا مع ان البسائط وان اشتركت فی اصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة تخالفاً نوعياً فلابد لها من علل مختلفة بالنوع ولايمكن استنادها الی المادة المشتركة كما لا يمكن استنادها الی الجسمية المشتركة لاجل ذلك ولانها ای الجسمية من حيث انها معينة متاخرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبايع فلابد من استنادها الی الطبايع فيكون مستنداً الی صورته النوعية التی هی الطبيعة واما ان شكله الطبيعی كری فلان الكرة ابسط الاشكال لانها عبارة عن جسم احيط به سطح واحد يمكن ان يفرض فيه نقطة اذا خرج عنها خطوط الی سطحه كانت تلك الخطوط متساوية من جميع الجوانب وحيث انها لم تشتمل علی ازيد من سطح واحد فلاسطوح ولا خطوط ولانقاط فيها فهی ابسط الاشكال والنقطة التی فی وسطها المعبر عنها بالمركز وهمية صرفة ولماكان الشكل الطبيعی مستنداً الی الطبيعة

وهى واحدة والواحد لايصدر عنه سوى الواحد فلاجرم وجب ان يكون الشكل الصادر عنه كرياً فثبت ان الشكل الطبيعى كرى وهو المقصود فى هذا المقام

ص ٢٥٦ **قوله** - لاقتضاء طبع الارض - فان قلت اقتضاء طبيعة الارض حفظ الشكل العارض عليها مناف مع اقتضائها لشكلها الذاتى اذ الشىء الواحد لايقتضى المتنافيين (قلت) كلا بل اقتضائه ذلك يؤكده لانها لوخليت وطبعها تقتضى كرية الارض ولكن لما اخرجت عن الكروية بواسطة تعدى القاسر عليها تزول عنها الشكل الطبيعى وتبقى فيها الرطوبة وهى حافظة لشكلها العارض عليها فتكون حافظة للشكل العرضى بالعرض فحدوث الشكل العارضى مستند الى القاسر وبقائه مستند الى الطبيعة فهو مقسور من وجه ومطبوع من وجه آخر وذاك كالمريض الذى تفعل طبيعته فى بدنه الذى غلب رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده

« **قوله** - ولا تتوهم انه دوام القسر - يعنى ان شخص القاسر ليس بدائم وان دام اثره فانما هو بحسب اقتضاء يبوسة الارض كما عرفت واما بقاء نوع القسر فلا استحالة فيه فانه يستند الى علة بقائه وهو العقل الذى هو رب ذلك النوع

« **قوله** - لم يصر مايلى رأسه فوقا ومايلى رجله تحتا - وذلك لان محدد جهتى الفوق والتحت هو الفلك الاعظم الذى بمحيطه يحدد جهة الفوق وبمركزه جهة التحت ولذلك سمى بالمحدد لكونه محدداً لهما و هو لايخرج عن حيزه لعدم عروض النقلة اى الحركة الاينية عليه كيف والايلزم ان لايكون محددا فلوكان ممايمكن طريان النقلة عليه لتبدل جهتى الفوق والتحت لكن النقلة عليه محال فتبدل الجهتين محال

» **قوله** - وكل منها عند التحقيق جهة فوق - وذلك لكروية الارض والسماء المحددالمحيط بهافكل طرف من اطراف السطح المحيط بالسماء جهة فوق وكل طرف من اطراف انصاف الاقطارمن ناحية المركز جهة تحت الا انه اذا اعتبر مع طرف من اطراف السطح المحيط اضافته الى جانب اليمين يصيرجهة اليمين واذا اعتبر معه جانب اليسار يصيرشمالا وهكذا فكل من الجهات الاربع بالتحقيق نفس جهة الفوق او التحت لكن مأخوذا معها اضافة خاصة كالاضافة الى جانب اليمين اواليسار اوالى القدام اوالخلف

» **قوله** - لكن لامن حيث هوطرف - قال المحقق الطوسى قده فى شرح الاشارات فطرف الامتدادبالنسبة الى الامتدادنهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة

» **قوله** - لم تنقسم الجهة فى مأخذ الاشارة - لانها لو انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزئان فاذا صارت المسافة مقطوعة ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته فان سكن يلزم ان يكون المقصد هوالجزء الاقرب ولايكون للابعد دخل اصلا اذلايراد من المقصد الاما ينتهى اليه الحركة بوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك من المقصد اويتحرك اليه فان تحرك منه لم يكن ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك اليه لم يكن اقرب الجزئين منها فثبت ان الجهة غير منقسمة فى مأخذ الحركة و هو المطلوب

» **قوله** - فهى اما نقطة - اذا تحرك رأس مخروط الى جسم فنقطة من ذلك الجسم يكون مقصودة للوصول اليها فتكون تلك النقطة

جهة لان الجهة كماعرفت هى مقصدالمتحرك بالوصول اليه كما انالمكان كان مقصده بالحصول فيه واذا تحرك مضلع من جانب ضلعه الى شيء و انطبق ضلعاهما فخطه اى خط ذاك الشيء يصيرجهة لانه مقصد المتحرك بالوصول اليه واذا تحرك مكعب الى مكعب آخروانطبق عليه فكل من اطراف الاخريصيرجهة لكونه مقصد المتحرك كما لايخفى

» **قوله** - فيلزم السماء الاستدارة - اعلم انهم استدلوا لاثبات استدارة السماء بوجوه طبيعية وتعليمية منها ما ذكره المصنف قده ههنا وهومن ناحية كون الفلك محدد الجهة فيجب ان يكون مستديرا و بيانه ان الجهـة كما علمت موجودة فيجب ان يكون لها محددا واذا كان لها محدد يجب ان يكون محددها كرياً والفلك محدد للجهة فيجب ان يكون بشكل الكرة فهذا البرهان ينحل الى دعا وى كل واحدة منهاتحتاج الى الاثبات فلابد من اثباته فنقول اما ان الجهة موجودة فلوجهين(الاول) انهـا ذات وضع اى يشار اليها بالاشارة الحسية وكلما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة اما انها يشار اليها بالاشارة الحسية فلانها تشار اليها بطرف الفوق اوالتحت فيقال هذا جهة الفوق مشيرا بـه الى سمت الرأس وهذا جهة التحت مشيراً به الى طرف الرجل واما ان مايشاراليه بالاشارة الحسية موجودة فلان المعدوم لايشاراليه بالحس (الثانى) انها لو لم تكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها لكن المتحرك يتجه اليها لما عرفت من انها مقصد للمتحرك بالوصول اليهاكما ان المكان كان مقصده بالحصول فيه فيجب ان تكون موجودة واما اذا كانت موجودة يجب ان يكون لها محددفلان الجهة كما علمت موجودة ذات وضع يشار اليها بانها هنا اوهناك فاذا كانت ذات وضع فاما ان يكون وضعها متعيناً

اوغير متعين لاسبيل الى الثانى فى جهتى الفوق والتحت لانهما متعينان و متقابلان بالطبع اما انهما متعينان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك الى فوق ويكون تحركه اليه بالطبع وذلك كالنار و بعضها يتحرك الى السفل بالطبع وذلك كالتراب فلولا ان الفوق والتحت جهتان حقيقيتان متمايزتان بالطبع لما كان بعض الاجسام متحركة نحو احديهما بالطبع وبعضها نحو الاخر كذلك فثبت انهما متعينتان بالطبع و اما انهما متقابلان بالطبع فلوجهين (احدهما) ان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخر بالطبع ولولا تقابلهما بالطبع لم يكن طلب احديهما والهرب عن الاخرى طبيعيا (والثانى) ان احديهما ما يلى راس كل احد بالطبع والاخرى مايلى قدمه كذلك فهما متقابلان بالطبع فاذا كانتا متعينين فلابد لهما من معين فمعينهما ومحددهما اما يكون جسما اوجسمانيا او يكون ما ليس بجسم اوجسمانى لكن لاسبيل الى الثانى لان الغير المتحيز لايكون معينا للمتحيز فوجب ان يكون متحيزاً فهوجسم اوجسمانى حال فى الجسم فذاك الجسم اما واحد اومتعدد لاسبيل الى الثانى لانّ الجسمين المحددين الذين يكون احدهما محدداً لجهة الفوق والاخر لجهة التحت لا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا اويكون على سبيل المباينة لاسبيل الى الثانى لانه باطل لوجهين (احدهما) ان كل واحد منهما لايتحدد به الا القرب منه ولايتحدد البعد عنه فاذن لايتحدد الجهتان معاً بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معاً و (ثانيهما) ان لكل واحد منهما جهات لايتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه فى جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون ساير الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه فى جهة اخرى و على بعد

آخرمما يمكن فان الوقوع فى كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثرفى التحديد وهوايضايجب انيكون جسمانياً ذا وضع والكلام فى وقوعه فى بعض جهات هذين دون بعض كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والاتسلسل فثبت بطلان الثانى اعنى ان يكون المحدد جسمين متباينين ولا سبيل الى الاول ايضا اعنى انيكون جسمين محيطاً ومحاطا به وذلك لان دخول المحاط فى التحديد (ح) يكون بالعرض لان المحيط وحده كاف فى تحديدالامتدادين بمحيطه ومركزه فيكون تحديد المحاط لغوا لافائدة فيه فثبت استحالة كون المحدد جسمين مطلقا سواء كان متباينين ام لا فيجب ان يكون جسما واحدا ثم الجسم الواحد اما يكون محددا من حيث هوجسم واحدا ولا من حيث هوواحد لاسبيل الى الاول لان كل امتدادفله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه فالمحدد يجب ان يحددجهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد مايليه بالقرب فلايمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود فثبت ان المحدديجب انيكون جسماً واحدا لامن حيث هوواحد وهويتم بما اذا كان كريا حتى يكون بمحيطه محدداً لجهة و بمركزه لجهة اخرى اذ ليس فى الجسم الكرى نقطة مفروضة تكون ابعد عن المحيط من نقطة المركز لان كل نقطة غيرالمركز اقرب منه الى المحيط لان بعد المركز من المحيط يكون متساوياً من جميع الجوانب على ما هو شأن الشكل الكرى فثبت ان المحدد جسم كرى محددبمحيطه جهة الفوق وبمركزه جهةالتحت وحيث ان الجسم الفلكى محدد فيكون الفلك محددا وهوالمطلوب فان قلت على ما قررت يجب ان يكون المحدد جسماً يمكن ان يفرض فى ثخنه نقطة تكون محاطاً

بسطحه وهذا اعم من الشكل الكرى لامكان ان يكون بيضياً او عدسياً اواهليليجيا ونحوها مماله سطح واحد فلايتعين الشكل الكرى للمحددية بهذا البرهان (قلت) نعم تعين كونه كريا يحتاج الى بيان آخر افاده المصنف قده فی الحاشية بقوله اذافرضنا المحدد اوالعالم بيضيا (الخ) وحاصله ان القطر المار على مركز الشكل البيضى من راسه الى ما يقابل راسه اطول مما يمر على مركزه من احد جنبيه الى ما يقابله وهذا ظاهر والجهتان الطبيعيتان يجب ان تكونا فی غاية البعد وهذا المعنى غير متحقق فی طرفی القطر الاقصر الذی ينتهی الى جنبی الشكل البيضی فانه اذ طول هذا القطر حتی يساوی القطر الاطول المنتهی الی راس الشكل وما يقابل راسه تبدلت جهتی الفوق والسفل الى ما هما ابعد مما كانتا عليه قبل اخراج الخط المنتهی الى الجنبين عن لاتساويه مع الخط الاخر الى التساوی فلا يصح جعل طرفيه جهتی الفوق والسفل ولكن الاتصاف عدم اندفاع السؤال بما ذكره المصنف لانه يمكن ان يفرض فی وسط الشكل البيضی نقطة الوسطية يكون بعدها عن طرفی جنبی الشكل البيضی متساويًا بحيث ان كل نقطة يفرض فيه مايلة عن تلك النقطة الوسطية تكون اقرب الى المحيط منها و اختلاف تلك النقطة الوسطية قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة فی المحيط وفرض تساوی ذاك القطر مع ما هو الاطول منه غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير المحققة غير معتبرة والحق ان هذا البرهان مما لايمكن اثبات كروية المحدد به و ان ثبت به لزوم كونه مما يحيط به سطح واحد من الكرى والبيضی والعدسی ونحوها مما يكون ذا سطح واحد (البرهان الثانی) ما استدل به الشيخ فی الاشارات وقرره شارحه لاثبات استدارة الافلاك وحاصله انه لو لم يكن المحدد

مستديرا للزم تقديم الجهة على محددها وهو محال وبيان الملازمة ان المحددلايخلواما ان يكون مؤلفاً من اجسام مختلفة اومتشابهة اويكون بسيطا ليس لـه اجزاء اصلا لامختلفة ولا متشابهة الا بالفرض لاسبيل الى الاول لاناختصاص كل جسم منهابان يكون فى جهة من الجهات الداخلة فيه دون جهة يقتضى ان لاتكون الجهة متأخرة عنه بل يوجب تقدمها عليه مع انها متأخرة عنه لانه جزء من المحددالمتقدم على الجهة فيكون متقدما عليها فوجب ان يكون بسيطاً لاجزء له اصلا الابالفرض واجزائه المفروضة يجب ان تكون نسبة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بجهةاخرى اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها وهوخلف وتشابه اجزاء الشيء فى الوضع هوالاستدارة فاذن محدد الجهات مستديرالشكل وهوالمطلوب هكذا فى شرح الاشارات ولايخفى انه لوتم للزم ان لا يكون المحدد الا سطحا لانه لوكان له حجم لكان بعض اجزائـه اقرب الى المركز كالجزء الذى يلى المقعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها فيلزم الخلف

ص٢٥٧ قوله - واما بالعكس وهذا مما لم يقل به احد - ولا يمكن ان يقال به لان الصفة تابعة لموصوفها فهى فرعه فكيف يعقل ان يكون الفرع قديما والاصل حادثا والا لزم تقدم الصفة على الموصوف و قيامها بلاموصوف وهومحال

» **قوله** - من بيانية لثانيا - يعنى الوجه الثانى مذهب فحل و رأى جزل وفيه اشارة الى انـه مختاره ايضا كما يدل عليه اسناده الى

اهل الملل

» **قوله** - لكونها متجددة جوهراً - بناء على الحركة الجوهرية حسب مامر مراراً

ص٢٥٨ **قوله** - وبالقدم بالنوع الذى لصورها بالعرض - لان شخصية الهيولى وهذيتها بالصورة واذا كانت الصورة قديمة يلزم من قدمها قدم الهيولى المتقومة بها فتكون الهيولى قديمة بالعرض تبعا لقدم الصورة

ص٢٥٩ **قوله** - اما بناء على ان النور اجسام صغار - كما هو التحقيق عند علماء العصر الحاضر فانهم اتفقوا على ان النور اجسام صغار تنفصل عن المنير وتصل الى المستنير وقد دققوا على ان زمان سير نور الشمس منها الى ارضنا هذه ثمان دقائق و ما ذكره المصنف قده فى الحاشية بانه باطل لانه يستلزم الفك على الفلكى اتضح بطلانه فى هذه الاعصار

ص٢٦٢ **قوله** - كونه افضل من العناصر معلوم - لان الفلك والفلكى بسيط غير مركب من شىء ولا يتركب منه شىء وحى ناطق عندهم ولايفتر عن عبادته ونسكه بل دائما لجمال الله وجلاله عاشق كما سياتى عنقريب وهو مسكن الروحانيين ومحل الملائكة المقربين و مظهر العقول القادسة

ص٢٦٣ **قوله** - و هذا ايضا يدل عليه الحركة الاينية - يعنى الحركة الاينية تدل على شيئين هما وجود الفلك وحركته الدورية لكن من جهتين فمن حيث انها من جهة الى جهة تدل على وجود جسم محدد ذى وضع محيط بالابعاد والجهات ذى شكل مستدير وهو الفلك ومن حيث انها حادثة غير مرتبطة بنفسها بالمبدء القديم تعالى تدل على وجود امر

رابط بينها وبين مبدئها وهوالذى له جهة ثبوت وحدوث وثبات و تجدد وتصرم لكى يرتبط بجهة ثباته بالمبدء القديم الثابت الغير المتصرم وبجهة تصرمه وتجدده بالحركة الاينية الحادثة المتصرمة وهو الحركة الدورية الدائمة التى بدوامها مرتبط بالقديم وبتصرمها بالحادث فهى الرابط بين الحادث والقديم

» قوله - والمراد من العنصرية مبدئية الميل المستقيم - والدليل على خلو الفلك عن مبدء الميل المستقيم وجهان

الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه لكونه محدد الجهات ولا جهة ورائه حتى يتحرك منها اواليها ومع عدم الحركة المستقيمة له يكون مبدء ميل المستقيم فيه لغوا معطلا ولامعطل فى الوجود

الثانى ان الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبائع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوزان يقتضى الميل المستقيم والا لكان لطبيعة الفلكية الواحدة اقتضاء امرين متباينين و هما التوجه الى شيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة وهوخلف محال

» قوله - منها عدم قبول الفلك الكون والفساد - مما يترتب على نفى مبدء الميل المستقيم عن الفلك هوانه لايقبل الكون بمعنى الكون عن شيء والفساد بان يفسد الى جسم آخربل انما وجوده عن صانعه تعالى على سبيل الابداع وفساده بمعنى الفناء البحت اى فقده برمته مادة وصورة لافناء صورته وبقاء مادته بصورة اخرى كما فى ابعاض العناصر قال صدر المتالهين قده فى شرح الهداية وهذا معنى قول كبراء الفلاسفة ان السماء غير مكونة ولافاسدة لكن جماعة العامة من المتفلفة نوروا بهذا المعنى الحدوث والفناء مطلقا اى الى الوجود بعدالعدم والعدم بعد

الوجود ووقعوا فى الالحاد والقول بقدم العالم واستدل لعدم قبوله الكون والفساد بانه محدد الجهات ولاشىء من محدد الجهات بقابل لهما اما كونه محددا فقد مر و اما ان المحدد ليس بقابل لهما فلان المحدد كما عرفت لايقبل الحركة المستقيمة وما يقبل الكون والفساد قابل لها و ينتج بالشكل الثانى انه لاشىء من المحدد بقابل للكون والفساد اما ان المحدد لايقبل الحركة المستقيمة فقدمر مرارا و اما ان ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة فلان ما يقبلهما لصورته الفاسدة حيز طبيعى لا محالة ولصورته الحادثة حيز طبيعى آخر ولايصح ان تكون الصورتان متحدى الحيزاى يكون حيزاً واحداً حيزاً لطبيعتين مختلفتين نوعا وكلما يكون لصورته الفاسدة حيزا طبيعيا و لصورته الحادثة حيزاً آخرفهوقابل للحركة المستقيمة لان الصورة الحادثة ان حدثت فى حيزها الطبيعى يلزم خروج الفاسدة عن حيزها وان حدثت فى غير حيزها الطبيعى يلزم ميلها الى حيزها وهذا ظاهر

» **قوله** - فللفلك طبيعة خامسة - المراد بالطبيعة الخامسة هى التى فاقدة لما عده المصنف قده اى انها لاحارة ولا باردة ولا رطبة ولايابسه ولاخفيفة ولاثقيلة اما انها لاحارة ولاباردة لان الحرارة والبرودة تستلزمان الخفة والثقل واذا لم تكن قابلة لهما فلا تكون قابلة لهما اما ان الحرارة والبرودة تستلزمان الخفة والثقل فلان شأن الحرارة والبرودة جمع المتشاكلات وتفريق المجتمعات كما قالوا ان الحرارة كيفية مفرقة للمختلفات جامعة للمتشاكلات والبرودة بالعكس وتحدثان فى البسيط تخلخلا وتكاثفاً والجمع والتفريق يحتاجان الى الحركة المستقيمة المحتاجة الى مبدء الميل المستقيم والخفة والثقل نفس الميل المستقيم والاعتماد

فالحرارة والبرودة تستلزمان الخفة والثقل والخفة والثقل تستلزمان المبدء الميل المستقيم الذى منتف عن الفلك واما ان الفلك لارطب ولا يابس لان الرطوبة واليبوسة تستلزمان جواز قبول التشكل وطرو الاتصال والانفصال بسهولة اوصعوبة لان الرطوبة كيفية يكون بها الجسم سهل القبول للتشكل وسهل الترك واليبوسة كيفية يكون بها الجسم عسر القبول لهما ومن المعلوم انهما مستلزمان للحركة المستقيمة ايضا

» **قوله** - ونحو ذلك مما يستلزم جوازه عليه قبول الحركة المستقيمة - وهوامور

الاول ان الفلك لايكون منتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرده و ذلك لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة

الثانى انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنه شيء لان التحلل مستلزم للحركة المستقيمة

الثالث انه لايجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها الحركة المستقيمة فى الاجزاء فلانمو له ولا ذبول

الرابع انه لا توليد منه لانه فرع التغذى الذى هو منتف عنه ولانه لا يتعدد افراد نوعه ولان التوليد لبقاء النوع وتبقيته بتعاقب الافراد فيما لايمكن بقائه بشخصه والفلك ليس كذلك عندهم

الخامس انه لايكون له شهوة وغضب اذ المقصود منها حفظ الشخص والنوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافر ولايتصور شيء منهما الا فيما يقبل الكون عن شيء والفساد الى شيء

السادس انه لا يقبل الخرق والا لتيام لاستلزامهما الحركة المستقيمة ايضا

» قوله - اولها الفلك الاطلس - جعل الاطلس اول الافلاك حتى ينتهى الى فلك القمر وجعل الفلك القمر تاسعا انما هو على اصطلاح اهل الهيئة بالشروع عن اعظم الافلاك الى اصغرها واما بالنظر العامى واصطلاح العرف فاول الافلاك هو فلك القمر والاطلس عليه يكون الفلك التاسع كما لايخفى

» قوله - كالاطلس الخالى عن النقوش - اى كلفظ الاطلس الخالى عن النقطة وقالوا انه سمى بالاطلس لانه كلفظه غير مكوكب يعنى كما انه خال عن الكوكب لفظ الاطلس ايضا خال عن النقطة

ص٢٦٤ قوله - والله اعلم بما يتحرك محدبه - ظاهر العبارة يعطى ان غرضه الاستعجاب عن سرعة حركة محدب الاطلس مع ان دليله لايدل على زيادة سرعته لان عدم سبيل البشر الى استخراج مقدار ثخنه ليس من جهة زيادة مقداره بل من جهة عدم ما يمكن ان يستخرج منه من الكواكب مع امكان ان يكون محدبه ملصقا بمقعره كما لايخفى

قوله - خنس جوار كنس - الخنس مأخوذ من خُنس اذا تاخر والمراد بها الكواكب الرواجع وهى الخمسة المتحيرة كما روى عن اميرالمؤمنين ع انها خمسة انجم الزحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد والكنس ماخوذ من كنس الوحشى اذا دخل كناسه وهو بيته المأخوذة من اغصان الشجر والمراد بها السيارات المختفيات تحت نور الشمس

» قوله - وكونها فى السبع - قال قده فى الحاشية ولم نقل فى الخمس اذلم نصرح بها انتهى يعنى لم نقل الخمسة المتحيرة فى الخمس لكى لايحتاج الى الاعتذار بانه من باب الاين العام لان الخمس لم يصرح

به في لسان الشرع والكتاب الالهى وانما المصرح به فيه السبع مع كوننا في مقام الاقتباس منه كما قلنا خنس جوار كنس

» **قوله** - والفلك الجزئى المفهوم منه - اى من الكلى المنطوق به والافلم يسبق ذكر من الفلك الجزئى

» **قوله** - يعنى به اى بالمذكور - فسر مرجع الضمير فى بـه بالمذكور للاعتذار عن اتيان الضمير مفرداً مع ان مرجعـه متعدد وهو الفلك الكلى والجزئى فارجعه الى الجامع بينهما وهو المذكور

» **قوله** - المشمول ناظر الى الجزئى - يعنى على طريق اللف والنشر المشوش حيث ان المشمول المذكور اولا ناظر الى الجزئى المذكور اخيراً والسعى المذكور اخيراً ناظر الى الكلى المذكور اولا

» **قوله** - الا انها سرادقات جلاله - فعشق العقول من وجـه عشقه تعالى وحبه بل عشق كل جمال مقيد يرجع الى عشقه لان المقيد ليس الا المطلق مع اخذ نسبة معه كالمعنى الحرفى

هر آن كو عاشق خوبان دلجواست　　اگر داند اگر نه عاشق اوست

وهذا معنى ما قيل ان العشق المجازى ينتهى بالاخرة الى العشق الحقيقى وان المجاز قنطرة الحقيقة

» **قوله** - و قبلـة الكل واحد - كما قيل :

(هست آئين دوبينى زهوس)　　(قبله عشق يكى باشد وبس)

ص٢٦٦ **قوله** - وايضا النفس لابد له فى مصدرية الحركة الجزئية - النفس اذا ارادت شيئاً يتصوره اولا ثم يميل اليه ثم يشتاق اليه لكن التصور والميل والشوق من النفس كليات فهى عند الجوع يتصور اكل الخبز كليا

لااكل هذا الخبز ولا هذا الاكل من هذا الخبز ثم تميل الى اكل الخبز لا الى هذا الخبز وهذا الاكل ثم تشتاق اليه بما هو كلى وذلك لانها بما هى نفس عاقلة لا يدرك الجزئى وانما ادركها بآلات و قوى منطبعة اى حالة فى مادة جسمانية فيكون فعلها الجزئى بتوسيط الآلات والقوى و بذلك يصير النفس نفسا وتمتاز عن العقل ولولاتوسيط القوى والآلات كان فعل الجزئى عنها ممتنعاً لاستلزامه التخصيص من غير مخصص حيث ان نسبة النفس من حيث هى نفس الى تمام الجزئيات المندرجة تحت الكلى الذى تصوره ومال اليه واشتاقه متساوية فلابد من صدورجزئى من تلك الجزئيات دون الآخر من مخصص والمخصص هو الآلات والقوى المتوسطة فلابد من خيال وحس مشترك يحس الجزئى بالحس المشترك ويتصوره بالخيال جزئيا فيميل اليه فيشتاقه حتى ينتهى الى حركة العضل وصدور الفعل الجزئى ولاجل ذلك اودع الله سبحانه فى الحى حساً مشتركاً يرد عليه جميع صور المحسوسات بالحواس الظاهرة وخيالا يتصور و يتخيل المحسوسات وجعل لكل واحد منهما محلا مخصوصاً فمحل الحس المشترك هو الجوف الايمن من البطن المقدم من بطون المودعة فى الدماغ ومحل المتخيلة هو الجوف الاول من البطن الثانى الذى على شكل الدودة و جميع ذلك موجود فى الفلك الا انه ليس لشىء من ذلك فيه محل مخصوص بل جميع بدنه محل المتخيلة والحس المشترك بل الباصرة والسامعة و غيرهما فهو يبصر بكله ويسمع بكله وهكذا فكله سمع وكله بصر وهكذا وهذا من لطافة جسمه و بساطته وتشابه اجزائه فقد ثبت ان فيه النفس المنطبعة اى الحالة فى المادة الجرمانية واذا كان لمجموع الثمانية نفسا عليحدة غير النفس المختصة بكل واحد منها وجب ان يكون لها نفس

منطبعة غير النفس المنطبعة المختصة بكل واحد منها فيلزم ان يكون لكل منها نفسان منطبعتان احديهما مختصة بكل واحد منها تكون مبدء للحركة الجزئية المختصة به والاخرى مشتركة بين الجميع تكون مبدء للحركة المشتركة الشرقية وهو محال للزوم اجتماع طبيعتين متضادتين فی جسم واحد كما لايخفى

ص٢٦٩ **قوله** - لكن اين الانشاء عن العدم المحض - اذ الانشاء عن العدم المحض على نحو الابداع متعلق بكل المنشأ فهو ای المنشأ بكله و تمامه منشأ به بخلاف التكوين عن المادة السابقة بالزمان فان المنشأ فيه هو الصورة اللاحقة فقط فهو منشأ بجزئه الصورى

» **قوله** - واين الفناء الذی هو المحق - فان الفانی فی الفناء المحض هو الشیء بمادته وصورته فهو اولی بالفناء من الفانی بجزئه الصوری مع بقاء مادته والمحق هو فناء وجود العبد فی وجود الحق والطمس هو فناء صفاته فی صفاته والمحو هو فناء افعاله فی فعله

ص٢٧٠ **قوله** - والمراد الرطب بما هو رطب - انما فسر الرطب بالرطوبة لانه نصب كلمة رطباً على ان يكون مفعولا لحوى فيصير التقدير هكذا لكن الهواء حوى رطباً ولامعنى لاحتواء الهواء للرطب و انما هو محتو للرطوبة ولذا فسر الرطب بالرطوبة ووجه صحة تفسير الرطب بالرطوبة ان الرطب من حيث هو رطب ای يلاحظ فيه معنى الحدثی ملغى عنه الذات عين الرطوبة كما لايخفى (فان قلت) لم لم يجعل كلمة رطب مرفوعا حتى يكون خبرا لكلمة (لكن) هكذا لكن الهواء رطب ولم يحتج الى تقدير المسندح لكلمة ذی بل يكون كلمة حوى مسنداً الذی (قلت) لوجهين الاول مراعات الروى حيث ان يبسا منصوب فكان المناسب نصب رطباً

ايضا والثانى ان حوى مذكر لايصح جعله مسندا لذى التى هى مؤنث و لابد ان يجعله مؤنثا ويقول (حوت) فلايوافق الروى (ح) مع المصراع الاول

» قوله - ويدل عليه مع وضوحه - اذ لو ارجع الضمير فى به الى اليبس يصير المعنى اشتمال الماء باليبوسة وهو ظاهر البطلان لان الماء لايكون يابسا بالضرورة ودلالة كلمة باء انما هى من ناحية كونها عطفا على كلمة بالبرد فيكون دليلا على ان المجرور بها هو البرد

» قوله - كما ينقلب النار هواء - انقلاب النار هواء كما فى الشعل المرتفعة حيث انها تضمحل فى الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة وانقلاب الهواء نارا كما فى النفخ الشديد على الكورة عند انسداد خللها وفرجها التى تدخل منها فيها الهواء الجديد و انقلاب الماء هواء كما فى انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها وانقلاب الهواء ماء كما فى الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد الاناء بالجمد وكما فى السحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لامن انسياق السحاب الى ذلك الموضع عن موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه وانقلاب الماء ارضا كما فى المياه الجارية التى تجمد فتصير حجارة كحجر المرمرا والملح ونحوهما وانقلاب الارض ماء كما فى تحليل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة على ما يعرفه اصحاب الحيل والاكسير

ص٢٧١ قوله - و هى الطبقة المجاورة للماء - وهى الطبقة الثانية منها قوله و من طبقة صرفة و هى الطبقة الثالثة

» قوله - ومن طبقة هى ما سكن فيه - وهى الطبقة الاولى من طرف محدب الارض

« **قوله** - طبقة الهواء المجاور للارض - وهی الهواء الكثيف بسبب مجاورته الارض والماء ويصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التی اكتسبها من مخالطة الابخرة

« **قوله** - ثم الطبقة الزمهريرية - وهی الهواء البارد لمايخالطه من الابخرة المائية ولايصل اليه اثر الشعاع المنعكس من وجه الارض و فی تلك الطبقة تنشأ السحاب والصواعق والرعد والبرق

« **قوله** - ثم طبقة القريب من الخلوص - ای الخلوص من الارض والماء اللتان تحتها والنارالتی فوقها وهی التی تحدث فيهاالشهب

« **قوله** - ثم طبقة الدخانية - وهی التی تمتزج بالناروتتلاشی فيها الادخنة المرتفعة من السفل وتتكون فيها ذوات الاذناب والنيازك والاعمدة ونحوها

« **قوله** - وقيل من بعد كذا يترائی قال المحقق الطوسی قده فی التذكرة ما لفظه وقالوا (يعنی الحكماء) الزرقة التی يظن الناس انها لون السماء فانها تظهرفی كرة البخارلانه لما كان الطف منه اشد صعوداً من الاكثف كانت الاجزاء القريبة من سطح كرة البخار اقل قبولا للضوء من الاجزاء القريبة من الارض لكثرة البعد واللطافة ولهذايكون كالظلمة بالنسبة الی هذا الاجزاء فيری الناظرفی كرة البخارلونا متوسطاً بين الضياء والظلام (انتهی)

« **قوله** - من الدخان يتكون كوكب ذو ذوابة - قال صدر المتالهين فی شرح الهداية الدخان اذا بلغ حيز النار اوالطبقة القصوی من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض و مخالطة ابخرتهما وقربها من كرة الاثيروذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جداً فيحفظ

الحرارة التى تصعدها بخلاف البخار وكان لطيفا لحرارته ويبسه اشتعل فيه النار فانقلب الى النار ويلتهب بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية ناراً صرفة فصارت غيرمرئية فظن انها طفيت حتى يرى كالمنطفى فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وان كان استحالة الإجزاء الارضية ناراً شفافة انطفاء ايضا لكن السبب الاكثرى عندنا هو الاول واما مد الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسى فى شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالى اولا ثم يذهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان الى طرفه الاخر وان كان الدخان كثيفا لافى الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما فيحترق من غير اشتعال ويثبت فيه الاحتراق فرئيت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقا قويا فيثبت فيه الاشتعال ودام متصلا لاينطفى اياما اوشهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على صورة ذؤابة اوذنب اورمح او قرن و ربما وقف تحت كوكب و كان تدور به النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كان لذلك الكوكب ذؤابة او ذنب اولحية او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فتحرق ما عليها غضبا من الملك الجبار ويسمى الحريق و فى المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخانى لزج دهنى وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غيران ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احترقت تلك المادة بالكلية ومايقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثانى فانحدر

اللهب الى الفتيلة (انتهى) هذا كله هوماذهب اليه القدماء فى مادة الشهب والنيازك ونحوهما ولكن قد استقر عقيدة اهل العصر بانها من مقولة السيارات وليس شيئا منها ناشئاً عن ادخنة الارض وانما هى اجرام سيارة فى جو السماء مستقلة كاجرام السيارات العظام مادة ومنشاء ولكنها تتفاوت مع السيارات المعروفة بوجوه (منها) تفاوت مداراتها مع مدارات السيارات حيث ان الشمس متوسطة فى مدارات السيارات والمذنبات تدور غالباً والشمس فى طرف من مداراتها (ومنها) ان اجرام السيارات جامدة فعلا ومتبردة غير حارة بخلاف المذنبات فانها شديدة الحر مشتعلة ملتهبة ترشح بالغاز والبخار وقد اطلق عليها بعضهم بانها جحيم المذنبين (ومنها) ان افلاك السيارات مترتبة غير متقاطعة بخلاف المذنبات فان مداراتها تقاطع مدارات السيارات ولعلها فى سيرها تصادف مع واحدة من السيارات و لعلها تتلاقى مع ارضنا هذه ولعله يحدث من تصادمها مع ارضنا ضرب من التغيرات فى ارضنا ماء وترابا اوهواء وقد اختلفوا فى جرميتها بعد اتفاقهم بانها من جنس الكواكب السيارة فقيل بانها من بقايا شمس انكدرت بعد شيخوخيتها وزوال عمرها وقيل انها اجزاء سيارات متفسخة بحدوث علل فى تفسخها وقيل انها اجرام مستقلة وقيل انها اقمار سيارة عظيمة بعيدة من الشمس غاية البعد

ض **٢٧٣ قوله** - بكيفها تفعل فى مدتها ـ وهذا اعنى (كون كيفية كل من الاجزاء فاعلة فى مادة الاخر) مذهب بعضهم والمختار عند الفلاسفة على ما نسب اليهم صدر المتالهين فى شرح الهداية ان صورة كل فاعلة فى مادة الاخر والكيفية كالالة فى فعلها والمصنف اختار المذهب الاول ولذا قال بكيفها تفعل

» **قوله** - بناء على بقاء صور العناصر - فان كل جزء من اجزائه ممتازا اما بحقيقته او بهويته عن الاخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الاان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية بالنوع وهومعنى تشابهها والمزاج هوهذه الكيفية المتشابهة وقبل ذلك الاجتماع المؤدى الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لامزاجا والحاصل فى معنى تشابه الكيفية فى جميع الاجزاء هوان يكون الحاصل من تلك الكيفية فى كل جزء من اجزاء المركب مماثلا للحاصل فى جزء آخر اى يساويه فى الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل

» **قوله** - قالوا بحفظ الصور النوعية - فى انحفاظ صور نوعية البسايط فى ضمن المركبات مطلقا اوعدم انحفاظها كذلك اقوال ثلاثة (الاول) عدم انحفاظها مطلقا وهذا هوالذى نسبه الشيخ الى قوم ممن يقرب عصره وقال فى آخر طبيعيات الشفاء ولكن قوما اخترعوا فى قرب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسايط اذا امتزجت و انفعل بعضها من بعض ادى ذلك الى ان تخلع صورها فلايكون لواحد منها صورته الخاصة و لبست (ح) صورة واحدة فتصير هيولى واحدة وصورة واحدة (ثم) شرع فى رده بان هذا كون وفساد لاحصول مركب ومزاج لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها (والثانى) مذهب المشهور من الحكماء وهو ما صرح به الشيخ من بقاء الممتزجات باعيانها (والثالث) مذهب المحققين وهو بقاء الصور النوعية فى المركبات لكن منكسرة الصورة كنفس الكيفيات وهذا هوالحق وعليه المصنف قده ويدل عليه وجهان (الاول) انه كما ان بقاء الكيفيات فى المركبات دليل على بقاء صور العناصر التى فاعلة لتلك الكيفيات والا يلزم بقاء المعلول مع زوال علته كذلك انكسارها دليل

علی انکسار الصور الفاعلة لها والایلزم تخلف العلة عن المعلول ای یلزم بقاء صور العناصر علی صرافتها مع انکسار کیفیاتها مع ان کیفیاتها آثار صورها (الثانی) ان بقاء الصور علی صرافتها مع وجودها بوجود واحد منکسرة نسبتها الی الصور المنفردة نسبة النقص الی التمام لغو لحصول الغرض من وجودها من تلك الصورة الواحدة ولامعطل فی الوجود

ص ٢٧٤ **قوله** - فان قلت الصور باقية صدقت - یعنی هذاالقول الثالث الموافق للتحقیق کانه توفیق بین القولین اعنی القول ببقاء الصور وعدم بقائها بان تقول انها باقیة لکن لا بصرافتها وبنعت الکثرة بل مع انکسارها وبنعت الوحدة ولیست باقیة لکن بنحوالصرافة ونعت الکثرة

› **قوله** - فی کائنات الجو - قیل الجو الهواء وقیل هو معرب کو و کیف کان المراد به کما فی الصحاح ما بین السماء والارض والمراد بکائناته ما یحدث من العناصر بین السماء والارض بلا مزاج وانما سمیت بکائنات الجولان اکثرها یحدث فیما بین السماء والارض ولو ارید من الارض مرکزها لکان کلها کذلك کالزلزلة ونحوها مما یحدث فی جوف الارض قال صدرالمتالهین قده فی شرح الهدایة اذا فعلت القوی الفلکیة خصوصا الشمس باذن الله تعالی فی العناصر فحرکها وخلطها حصل من اختلاطها موجودات شتی اولها البخاروالدخان فاذا هیج الفلك باسخانه الحرارة و بخر من الاجسام المائیة ودخن من الاجسام الارضیة حصل بتوسطهما ما یحدث فی الجووالارض من الغیم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقیع والرعد والبرق والریاح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجارالعیون انتهی

› **قوله** - بخرلامحالة - والتامل فی بناء الحمام وعوارضه نعم

العون على ذلك

» **قوله** - بل انباء كثير من اصناف الحيوة - قال صدر المتالهين قده بل التدبر فيما يرتفع من ارض معدة الانسان الى زمهرير دماغه ثم ينزل منه فى ثقب وجهه يعين على ذلك كساير الامور الانفسية على الاحكام الافاقية

ص **٢٧٦ قوله** - والبرق يرى قبل الرعد - فكل برق يستلزم الرعد من غير عكس لجواز ان يكون الاجزاء الدخانية الصاعدة اوالهابطة دهنية فلا تشتعل حتى يحصل البرق مع انه بمزقها السحاب فى حركتها الصعودية اوالنزولية يحصل الرعد

» **قوله** - واما قوس قزح - باضافة القوس الى قزح وهو اسم ملك موكل بالسحاب اواسم شيطان اواسم ملك من ملوك الارض ينسب اليه قوس على هذا الشكل اواسم احد صناع القسى الماهر فيها واما عطف قزح على قوس بواو العطف فلعله غلط

» **قوله** - اجزاء رشية صغيرة - الرشية بمعنى الشفافة والصافية والمراد بعدم اتصالها عدم صيرورتها بالاتصال شيئاً واحدا ولذا قال تحقيقا لمعنى الصغر اذلو صارت متصلة حقيقة صارت واحدة لمساوقة الوحدة الاتصالية مع الوحدة الشخصية فتصير (ح) كبيرة على حسب تعدد الاجزاء المتصلة

» **قوله** - ادى الضوء واللون دون الشكل - وذلك لان الجسم لايمكن ان يرى مشكلا الا وهو بحيث يقسمه الحس فكيف يرى ما لاينقسم فى الحس مشكلا فان كانت مفردة فربما يعجز البصر عن ادراك ما يؤديه من اللون ايضا فان كثرت وتلاقت ادى كل واحد منها اللون ولم يؤد واحد منها الشكل

» **قوله** – وهالة ان كان هو القمر ـ والهالة تحدث من ارتسام ضوء القمرفى اجزاء رشية صغيرة صيقلية متقاربة غير متصلـة مختلفة فى الوضع على هيئة الاستدارة حول القمروهذا اى كون الهالـة حول القمر فى الغالب وقد ترى حول الشمس على سبيل الندرة وتسمى هالة الشمس (بالطفاوة) بضم الطاء ووجـه ندرتها حولها تحلل السحب الرقيقة بحرارة الشمس و قد حكى الشيخ فى الشفاء انه رأى حول الشمس تارة الهالة التامة واخرى الهالة الناقصة على الوان قوس قزح وهالة القمر ربما ترى اكثرمن واحدة لما يتفق من ان يوجد سحب متعددة محيطة بها الاجزاء الرشية المذكورة واذا كان بعضها تحت الاخرتحدث هالة تحت هالة اخرى وتكون التحتانية منها اعظم لاقربيتها الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معاً

» **قوله** ـ فى القوس خلفها ـ اعلم ان شرايط تحقق قوس قزح امور

الاول ان تكون الاجزاء الرشية صيقيلة ليرتسم فيها ما يحاذيها

الثانى ان تكون صغيرة لتقبل اللون ولاتقبل الشكل

الثالث ان تكون متقاربة لتصل الارتسامات فى الحس

الرابع ان لايكون اتصالها حقيقياً تحقيقا لمعنى الصغر

الخامس ان يكون ورائها جسما كثيفا مظلما من سحاب اوجبل اواشجار كثيرة ليصير الاجزاء كالمرآت فان الشفاف لوكان ورائه شفاف لايرى فيه شيء

السادس ان يكون على محاذات الشمس لكى يقع الخط الشعاعى منها علي الشمس

السابع ان تكون الشمس دانية الى الافق بان كانت قريبة الى المغرب فيرى القوس فى ناحية المشرق فى طرف العصراو كانت دانية الى المشرق فيرى القوس فى ناحية المغرب فى طرف الصبح لئلا تنحل الاجزاء الرشية حين ترتفع الشمس و انما ترى على هيئة الاستدارة لما ثبت فى علم المناظر من انه لابد من تساوى زاويتى الشعاع الانعكاس فاذا اجتمعت تلك الاجزاء على غير هيئة الاستدارة لم ينعكس الشعاع من كل منها الى الشمس

ص٢٧٧ قوله - فمن ضروب الاختلاطات يحصل الالوان المختلفات - وهذا على راى وقد يقال من ان الناحية العليا من القوس لما قربت من الشمس قوى فيه الاشراق فترى الاحمر الناصع واما الناحية السفلى فلما بعدت عنها كانت اقل اشراقا فيرى فيها حمرة الى سواد وهو الارجوانى و اما ما يتوسط بينهما فان لونه متولد من ذينك اللونين و هو الكراثى

» **قوله** - اى بدوهذه الالوان - اى الالوان الثلاثة المذكورة وهى الكراثى والارغوانى والاحمر والاوساط الاخر هى ساير الالوان المركبة

» **قوله** - واما الريح فيكون من ادخنة - قالوا فى سبب حدوث الرياح وجوها

الاول انها تحدث بسبب ادخنة مصرودة اى متبردة التى وصلتها البرد بسبب التصاعد الى الطبقة الزمهريرية فتثقل وتنزل فتموج الهواء و يكون موجه الريح

الثانى انها تحدث بسبب ادخنة متجاوزة عن الطبقة الزمهريرية

الى ما فوقها فيما اذا لم ينكسرحرها ببرد الزمهرير فتصعد عنها لخفتها فيردها الهواء المجاورللفلك بسبب حركته الدورية الحادثة فيه بمشايعته للفلك ومتابعته اياه فتحامل فى ردها على الهواء الذى تحتهابقوة فيتموج الهواء المنضغط به فيحدث الرياح

الثالث انها تحدث بسبب الحركة الشديدة العارضة على السحب من ناحيه ثقلها الحاصل من كثرة البرد الحاصل فيها من مجاورة الطبقة الزمهريرية فتندفع الى السفل فتحصل فيها الحرارة من ناحية حركتها الشديدة اذ الحركة محدثة للحرارة فتتحلل الاجزاء المائية التى فى اثنائها هواء متموجا فيحدث الريح والفرق بين هذا السبب وبين الاولين ان المادة فى هذا السبب بخارية وهى حركة السحب المتثاقلة من العلو الى السفل وفى الاولين كانت دخانية كما عرفت وان حصول الريح فى هذا السبب يكون من ناحية انقلاب الاجزاء المائية المتخللة فى السحاب الى الهواء المتموج وفى الاولين كان بالاندفاع فقط

الرابع انها تحدث من جهة تخلل الهواء بسبب الحر فيزيد مقداره بدون انضمام جسم آخراليه واندفاعه من جهة الى جهة اخرى فيدافع الهواء ما يجاوره و ذلك المجاور ايضا يدافع ما يجاوره فيتموج الهواء وتضعف تلك المدافعة شيئاً فشيئاً الى غاية ما فتقف اوتحدث من تكاثف الهواء بسبب البردلانه اذا صغرحجمه يتحرك الهواء المجاورله الى جهته ضرورة امتناع الخلاء ومن الرياح مايكون سموما اى حارة جداً او متكيفة بكيفية سمية ومنها ما يرى فيها حمرة شعل النيران لاحتراقها فى نفسها بالاشعة اولاختلاطها ببقية مادة الشهب او لمرورها بالارض الحارة جدا لغلبة اجزاء نارية عليها وقد تحدث رياح مختلفةالجهة دفعة

فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فينضغط تلك الاجزاء بينها مرتفعة كانها تلتوى على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزابعة والاعصار و بالفارسية (كرد باد)

ص٢٧٨ قوله - زلزلة الارض - اعلم ان لحدوث الزلزلة ايضا اسباب جعلهاالله سبحانه سبباً لحدوثها (الاول) وهوالاغلب لحبس الابخرة وبيانه انهاذا غلظ البخاربحيث لاينفذ فيمجارى الارض لغلظته اوتكون الارض مستصحفة اى مستحكمة الجرم عدمية المسامت التى يعبر عنها بالصلبة كاراضى الجبال اجتمع البخار طالباً للخروج ولم يمكنه النفوذ فى مجارى الارض فزلزلت الارض (الثانى) ان تكون لحبس الدخان (الثالث) ان تكون لحبس الرياح فيكون احتباسهما كاحتباس البخار فتطلبان الخروج فتحدث من حركتهما الخروجية من مجارى الارض الزلزلة اما لغلظتهما او لتكاثف الارض كالجبال اولهما معا (الرابع) ان تكون من جهة تساقط عوالى وهدات باطن الارض والوهدة هى المكان المنخفض والمرادبها فيالمقام الحفرالوسيعة التى توجد فى باطن الارض مستورة غيرمكشوفة من جهة اصلا وتكون العوالى المتساقطة كثيرة فيتموج بسقوطها الهواء المحتقن فى تلك الوهدات المستورة و تحصل الزلزلة بصدمته و هذا نادر (الخامس) ان تكون من جهة سقوط قلل الجبال على الارض لبعض الاسباب وهذا قليل جداً قال صدرالمتالهين و ربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض فيخرج عنها نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لاسيما اذا امتزجا امتزاجاً مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هايلة و من هذا القبيل مااصابت بلدة قوم منالفجرة وجعل عاليها سافلها وقديوجد

فى بعض النواحى قوة كبريتية ينبعث منها دخان وفى الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهنى وربما اشتعل باشعة الكواكب وبغيرها فيرى بالليل شعل مضيئة وجميع المذكورات و ان كانت آراء الفلاسفة لكن لاينافى القول بالفاعل المختار انتهى

» قوله - والبئر و القنات من هذا النمط - قالوا البخار اذا احتبس فى داخل الارض لما فيها من الثقب والفرج فللطافته ينفذ فى مجارى الارض فيبرد بالارض فينقلب بسبب البرد الحاصل له من ملاقات الارض الباردة مياهاً مختلطة باجزاء بخارية اذا كان قليلا واذا كثر بوصول مدد متدافع اليه بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض و انفجار العيون لكثرتها وقوة الابخرة التى معها والعيون المنفجرة اما جارية على الولاء وذلك اما لتدافع تاليها سابقها اولانجذابه اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذى انقلب ماء وفاض الى وجه الارض فينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هوايضا ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزء آخر واما عيون راكدة وهى حادثة من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاونة شديدة او يدافع اللاحق السابق

واما مياه القنى والابار فهو متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذاً تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر وان جعل فهو القناة و نسبة القناة الى البئر كنسبة العيون السيالة الى الراكدة

» قوله - تعريض بصاحب البركات - قال صاحب البركات فى

كتابه المعتبر ان السبب فى العيون والقنواة وما يجرى مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطارلانانجدهاتزيدبزياداتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية والابخرة المنحصرة فيالارض لامدخل لها فى ذلك واحتج بان باطن الارض فىالصيف اشد برداً منه فىالشتاء فلوكان سبب هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون والقنوات ومياه الابارفى الصيف ازيد منها فى الشتاء لوجود قوة سبب الفاعل لها وهوالبرد مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة

« قوله ـ فىتكون المعادن ـ المعدنى على ما قيل هوالمركب التام الذى لم يتحقق كونه ذا نشوونماء وحيوة وادراك فان تحقق كونه ذا نشو ونماء ولم يتحقق انه ذوحيوة وادراك فهو النبات وان تحقق كونه ذا حس وادراك فهو الحيوان و بيان ذلك انهم قالوا المركب التام وهو الذى تحفظ صورته مدة معتدة بها ولا محالة يكون مركباً من العناصر الاربعة اما يكون له نشو و نماء اولا والثانى هو المعدنى والاول اما ان يكون له حس وحركة ارادية اولا والثانى هو النبات والاول هو الحيوان واورد عليه بانه لمينهض دليل على عدم الحس والحركة الارادية للنبات ولاعلى عدمهما وعدم التغذية والنمو فى المعدنى غاية الامرعدم الوجدان و انه لايدل على عدم الوجود بل ربما يدعى الدليل على وجود الحس والحركة الارادية فيالنبات كمايرى فى ميلان الشجرعن سمت الاستقامة فى الصعود اذا كان هناك مانع فانه قبل ان يصل الى ذلك المانع يعوج نعم اذا جاوزه يعود الى الاستقامة و فى شجرة النخل واليقطين امارات شاهدة على شعورهما وربمايدعىالدليل لوجود النشووالنماء فىالمعدنى ويتمسك له بما ظهر فى المرجان من النماء و لهذا و امثاله زاد شارح

التلويحات قيد التحقق وقال المركب ان تحقق كونه ذا حس وارادة فهو الحيوان والافان تحقق كونه ذانماء فهوالنبات والا فهوالمعدنى والتحقيق فى ذلك على ما وصل اليه العرفاء الشامخون و رمزاليه الكتاب الكريم (ان من شىء الايسبح بحمده) ان كلما يكون شيئا اى موجودا فله بقدر حظه من الوجود حظ من الادراك والشعور اذ الدرك ليس الا الوجود ولكن درك ذلك يحتاج الى لطيفة ولذا قال سبحانه وتعالى (ولكن لا يفقهون تسبيحهم) على قرائة لاتفقهون بصيغة المخاطب وبعد ذلك ففيه اسرار اخرى مذكورة فى محالها

ص٢٧٩ قوله - كما وكيفا - الاختلاف فى الكم بان تكون الابخرة زائداً فى المبدء على الادخنة و بالعكس وفى الكيف بان يكون اثراحدهما اقوى من الآخر اوبان يكون بعضها حارا وبعضها باردا و بحسب اختلاف الامكنة واضح والاختلاف فى الزمان هوالاختلاف فى تكونها فى فصول السنة

» **قوله** - وغيرها من الجواهر المشفة - المراد بالمشفة ما ينفذ فيها البصر كالبلور ونحوه وبالغير المتطرقة هو غيرالاجسام السبعة المتطرقة التى ياتى ذكرها و قدسميت الاجسام السبعة بالمتطرقة لانها قابلة لضرب المطرقة المسماة بالفارسية (كلنك) بحيث لاتنكسر ولاتتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتنبسط والطرق هوالصك والضرب بالمطرقة

» **قوله** - الكاف اسمية - يعنى الكاف بمعنى المثل فيكون الملح مثالا لما يحصل من المعادن من غلبة الادخنة على الابخرة لا ان يكون للتشبيه لكى يكون الحاصل من هذا القسم شبيهاً بالملح

قوله - اى الاجسام السبعة المتطرقة - وهى (١) الذهب

و(٢) الفضة و(٣) النحاس و(٤) الخارصينى و(٥) الحديد و(٦) السرب و(٧)القلع

قوله ـ و قول الحكيم ايضاً لامؤثرفى الوجود ـ قال صدر المتالهين قدس سره ان اثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبايع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والاثار اليها كان بدو الامر لسهولة التعليم ثقة بما بينوا فى مقامه ان لامؤثر فى الوجود الاالواجب وانما تنسب العلية والتاثير الى ما سواه من المبادى العقلية

ص ٢٨٠ قوله ـ كانت كمالا ـ كلمة كانت كمالاخبر لقوله فهى يعنى ان النفس كمال من جهتين (الاولى) من حيث انها صورة يخرج بها المادة عن القوة الى الفعل (والثانية) انها من حيث انها فصل حقيقى يخرج به الجنس المبهم الى مرتبة التحصل اعلم ان الكمال عبارة عما يصير الشىء به موجوداً بالفعل و هو على قسمين (الاول) الكمال الاول وهو الذى به يصير النوع نوعاً بالفعل ويعبر عنه بانه الذى يتم به النوع فى حد ذاته وانما سمى بالاول لتقدمه على النوع لانه الفصل الذى به يصير النوع نوعاً وذلك كالشكل للسيف والسرير والنفس الناطقة للانسان (والثانى) الكمال الثانى وهو الذى يتبع النوع وذلك كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فبالاول يتم النوع فى ذاته وبالثانى يتم النوع فى صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثانى يتوقف على الذات ولايخفى ان النبات اوالحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم من حيث هى جسم والايلزم ان يكون كل جسم نباتاً اوحيواناً بل النبات مثلاجسم انضاف اليه امر آخر بانضيافه اليه صار نباتاً ولهذا الامر اعتبارات مختلفة يسمى بكل منها باسم غير الاسم الموسوم باعتبار آخر فهو من حيث انه مبدء للاثار قوة لان القوة عبارة عن مبدء

التغیرمن شیء فی شیء آخرمن حیث هو آخر ومن حیث انه یخرج المادة التی تحمله من القوة الی الفعل صورة لان الصورة عبارة عما تحل فی المادة وتکون مقومة لوجودها و مخرجة لها من القوة الی الفعل ومن حیث انـه یحصل الجسم الجنسی ویکمله (کمال) والجسم بالاعتبار الاول یکون موضوعاً و بالاعتبار الثانی مادة وبالاعتبار الثالث جنسا وعلی هذا فیصح تعریف النفس بانها قوة اوصورة اوکمال ویمکن اخذ کل واحدة من هذه الالفاظ الثلاث فی تعریفها لکونها مختلفة بالاعتبار و مع ذلك فقد عرفوهابکمال دون القوة والصورة ،، قال صدرالمتالهین قده لان القوة تطلق بالاشتراك الصناعی علی معنیین قوة الفعل وهو التحریك وقوة الانفعال وهو الادراك و لیس اعتبار إحدیهما اولی من اعتبار الاخری ولا یجوز اعتبارهما معاً لان احدیهما داخلة فی مقولة ان یفعل والاخری فی مقولة ان ینفعل والاجناس العالیة متباینة بتمام ذواتها البسیطة وذلك ممایتجنب فی الحدود بخلاف لفظة کمال فانها یتناولهما بمعنی واحد فلامحذورفیه ولان القوة اسم لها من حیث انها مبدء الاثار وهو بعض جهاتها اذ لیس حقیقة النفس هی نفس مبدء التغیرفی شیء آخروالکمال کما عرفت اسم لها من حیث انه یتم بها الحقیقة النوعیة المستتبعة لاثارها ولا ریب ان تعریف الشیء بجمیع جهاته اولی من تعریفه ببعضها و هذا هو الوجه فی اختیار لفظ الکمال بالقیاس الی القوة واما بالنسبة الی الصورة فلان اختیار لفظ الصورة یوهم انها تکون حالة فی الجسم لان الصورة هی التی تحل فی الهیولاء مع ان النفس الانسانیة مجردة غیرحالة فی المادة فیلزم (ح) ان لایکون التعریف جامعا لخروج النفس الانسانیة عنه (ح) بخلاف لفظ الکمال کما لایخفی

» **قوله** - وبالطبيعى - اعلم انهم ذكروا كلمة طبيعى بعد ذكر كلمة لجسم فى تعريف النفس ويمكن ان تكون مجرورة حتى تكون صفة للفظة جسم و يمكن ان تكون مرفوعة على ان تكون صفة للفظة كمال والمآل واحد والمراد بالجسم الصناعى اوالكمال الصناعى هوالذى يكون حصوله بصفة صانع وذلك كصورة السرير وانها كمال اول لجسم صناعى اوكمال صناعى للجسم فلايسمى نفسا

» **قوله** - ما هى كالقوى - الظاهران يكون الكاف فى قوله كالقوى وكالاعضاء للتمثيل لاللتشبيه اذ المقصود بيان ان القوى هى الالة و انما مثل للالة بالقوى مع انها اعم من القوى والاعضاء لكون القوى آلاتاً بالذات والاعضاء آلات بتوسط القوى كما صرح به صدر المتالهين قده حيث يقول وليس المراد بالآلة اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فان القوى الات للنفس بالذات والاعضاء الات بتوسط القوى

» **قوله** - لا ماهى كالاعضاء - اى الاعضاء المختلفة كالقلب والكبد والدماغ

» **قوله** - فيشمل النفس السماوية - اذاكان المراد من آلة مثل القوى يشمل التعريف للنفس السماوية لان لها قوى دراكة خيالية حساسة ومحركة الا ان قواها فى موضع واحد وهو كل الفلك لبساطته فكله سمع وكله بصروهكذا واذاكان المرادمن الالة ما هى مثل الاعضاء المختلفة كالقلب ونحوه يخرج النفس السماوية عن التعريف لعدم الاعضاء المختلفة للسماء

ص٢٨١ قوله - وانت بما عرفت من معنى الالى - يعنى نختار

العبارة الثالثة فى تفسير النفس وهى مـا يصدر عنه الافعال بالالات و مع ذلك لايخرج النفس السماوية عن التعريف وذلك لارادة القوى من الالات لا الاعضاء المختلفة

» **قوله** ـ وعلى هذا فرفع الالى هوالاصح ـ و ذلك لانـه اذا جعل الالة بمعنى القوى لايصح جعل الالى صفة للجسم لان الجسم ليس يفعل بالقوى وانما الفعل بها للنفس فلابد من ان يجعل الالى مرفوعـاً صفة للكمال فيصير المعنى ان الكمال الذى يفعل بالقوى الذى هو كمال لجسم طبيعى هوالنفس فالنفس كمال اول آلى لجسم طبيعى فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه كما عرفت عبارة عما يتم به النوع سواء كان فى ذاته اوفى توابع ذاته وخرج بقيد (الاول) الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع فى نفسه وبقيد الجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعى صورة الجسم الصناعى وبالالى صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية فبقى فى التعريف النفوس الارضية من النباتية والحيوانية والنفوس السماوية

« **قوله** ـ لان نسبة الالة الى الفاعل ـ الالة ما تكون واسطة فى وصول اثر الفاعل الى المنفعل كالمنشار للنجار وله نسبة الى الفاعل ونسبة الى المنفعل فكما ان النجار يفعل فعله بالمنشار كذلك الخشب ايضا ينفعل بالمنشار الا ان نسبتها الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل لان الفاعل مؤثر والقابل متأثر والاول اقوى والنسبة الى الاقوى اظهر

قوله ـ ولاسيما اذا كان المراد بالالات هوالقوى ـ لان القوى انما هى قوى للنفس لا للجسم قال فى الحاشية خصوصا اذا جعلنا القوى من مراتب النفس المجردة بناء على تجرد القوى المدركة الباطنة

تجرداً برزخياً

قوله ـ فالنفس اسم لهذه الاضافة ـ يعنى تحديد النفس بكونها كمالاً لجسم طبيعى مع انها مندرجة تحت مقولة الجوهر والكمال من باب المضاف انما هومن جهة ان النفس ليست اسماً لحقيقة هذا الجوهر المدبر بل لها من حيث انها مدبرة للبدن فلذلك يؤخذ البدن فى حدها كما يؤخذ البناء فى حد البنّاء وان لم يؤخذ فى حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك صارت مباحث النفس من العلم الطبيعى لان البحث عنها من حيث هى نفس بحث عنها من حيث ان لها تعلقا بالجسم والحركة

» قوله ـ على سبيل التوزيع ـ يعنى ان الفعل دليل على وجود النفس فى بعض الموارد وهو النباتات والدرك دليل عليه فى بعض اخرى وهو الحيوان وذلك بناء على عدم جريان الدرك فى النفوس النباتية وانما الدليل على وجودها الافعال المختلفة بل المتضادة كضرب اغصان الشجر بعضها الى العلو وبعضها الى السفل وكترقيق جزء منها وتغليظ جزء آخر وكابيضاض جزء منها واسوداد جزء آخر وحلاوة جزء منها ومرارة جزء فان هذه الافعال المختلفة لا تصدر عن الطبيعة التى لا تفعل افعالا متفاوتة لكون فعلها على وتيرة واحدة وليس للنباتات نفس دراكة فهى من نفس نباتية فعالة لهذه الافاعيل المتقنة

» قوله ـ وعند ابناء التحقيق ـ هذا اعتذار عن ذكر المصدر وارادة اسم الفاعل المشتق منه والمراد بابناء التحقيق القائلين بعدم تركب المشتق وان الفرق بينه وبين المبدء بالاعتبار حيث انهما (ح) واحد و انما التفاوت بينهما بالاعتبار

ص٢٨٣ قوله - اى لـه نفس منطبعة فقط - اى نفس منطبعة متعلقة بجرم الفلك تعلق الانطباع لاتعلق تصرف وتدبير

قوله - ولعلهم لاحظوا جهة استهلاك نفوس الافلاك - يعنى لمكان توغل النفوس المجردة للافلاك فى التجرد وكليتها اى سعة وجودها وغلبة احكام الوجود عليها وسلب احكام المهية عنها التى هى عبارة عن فنائها عن ذواتها كانها خارجة عن موجودات هذا العالم وتكون من صقع العقول التى قالوا بانها ايضا لمكان التوغل فى التجرد ملحقة بالصقع الربوبى على ما قاله صدر المتالهين فى حدوث العالم بالحركة الجوهرية حيث ان الحركة الجوهرية منتفية عن العقول ومع ذلك لايضر عدم تجددها بحدوث العالم عنده لانها خارجة عن العالم (اى ما سوالله) عنده وملحقة بالصقع الربوبى ولاغرو فى القول بالتحاق النفوس الفلكية لشدة تجردها بالعقول كيف وقد قال رئيس الاشراقيين النفوس وما فوقها انيات بحتة و وجودات محضة بمعنى فناء جهة ماهياتها فى نفوسها

قوله - وكانه الحق خيال الفلك بحسه - اعلم ان الفلك والحيوان عندهم مشتركان فى ان لكل واحد منهما حواساً متعددة من الظاهرة والباطنة الاان الفرق بينهما كون الحيوان متخصصاً بكون محال حواسه متفرقة متمايزة فالقوة الباصرة منه فى عضو مخصوص وهو البصر والسامعة فى عضو آخر وهو الاذن وهكذا ولكن حواس الفلك منتشرة فى جميع اعضائه وجسمه فهو يبصر بكله ويسمع بكله لاان عضواً منه محل لسمعه وعضواً آخر لبصره وذلك للطافة نشاته الحسية وهذا نظير ما قالوا فى الاولياء ولا سيما سيدهم و رئيسهم سيد المرسلين صلى الله عليه و آله وسلم من انه صلى الله عليه و آله يبصر من قفاه ووراه كما يبصر ببصره فكانه

بكله بصر وسمع وشم وذوق وعلى هذا فخيال الفلك ملحق بحسه وحسه ملحق بخياله فيكون نفسه المنطبعة ملحقة بحسه فكانه لايكون له الا النفس المجردة (ح)

» **قوله** - امكان الاشرف نزولا وكذا امكان الاخس صعودا - اعلم ان قاعدة امكان الاشرف شريفة استعملها رئيس المشائين ارسطو فى كتبه والشيخ الرئيس فى اكثر مصنفاته وامعن فى تأسيسه الشيخ الاشراقى امعاناً شديداً وحاصلها ان الممكن الاخس نزولا اذا وجد يجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان لايوجد اصلا اويوجد مع الممكن الاخس اويوجد بعده ولكن المستثنى بجميع شقوقه محال فعدم وجوده قبله محال

اما الاول اعنى ان لايوجد اصلا فلانه بعد ثبوت امكانه بتحقق الاخس الكاشف عن امكانه لو لم يوجد اصلا لكان عدم وجوده من جهة عدم تحقق علة وجوده فيلزم ان يكون فى وجوده محتاجاً الى ماهو اشرف من الواجب تعالى عن ذلك ولم يكن الواجب تعالى كافياً فى فيضان وجوده وهومحال

واما الثانى اعنى ان يوجد مع الممكن الاخس فللزوم صدور الكثير فى مرتبة واحدة عن الواجب تعالى وهومناف مع قاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد

واما الثالث اعنى ان يوجد بعده فللزوم كون المعلول اعنى الممكن الاشرف الصادر بواسطة الاخس اشرف عن علته اعنى الممكن الاخس الذى هوواسطة صدور الاشرف عن الواجب وممر وجوده ولما ثبت استحالة التالى بشقوقه الثلاثة ثبت حقية المقدم اعنى لزوم صدور الاشرف عن

الواجب قبل صدور الاخس و هذا هوقاعدة امكان الاشرف نزولا بمعنى ان تنزل الوجودالى مرتبة وجودالممكن الاخس يستدعى وجودالممكن الاشرف قبله وقد استنبط صدر المتألهين عن تلك القاعدة قاعدة اخرى سماها قاعدة امكان الاخس وتقريرها ان الممكن الاشرف صعودا اذا وجد يجب ان يكون الممكن الاخس موجودا قبله والا فاما ان لايوجد اصلا اويوجد مع الممكن الاشرف اوبعده فى سلسلة الصعود و لما كان المستثنى بجميع شقوقه محالاثبت حقية المقدم الى آخرالبرهان قال قده فى الهيات الاسفار وقد استعملناها فى كثيرمن المواضع منها ان الارض وغيرها من البسايط بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقلياً وصورة مثالية فى عالم المفارقات ثبت ان لها نفساً وقوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودو فى عالم البرزخ الى آخرعبارته وقال المصنف قده فى حاشيته على الاسفار فى ذاك الموضع عند قول مصنفه بعد ان ثبت ان لكل منها مدبراً اى فى السلسلة النزولية بقاعدة الامكان الاشرف و غيرها فثبت لها بقاعدة امكان الاخس نفسا لئلا يكون وصولها الى تلك الغاية العقلية اى المدبرالعقلى كالطفرة فيجب وجود الممكن الاخس فى الصعودقبل الممكن الاشرف الذى هو العقل انتهى مااردنا نقله اذاعرفت ذلك

فاعلم انه يمكن ان يستدل لوجود النفسين اعنى النفس المجردة والمنطبعة للفلك بقاعدة امكان الاشرف وبقاعدة امكان الاخس معا و تقرير الاستدلال بالاولى هو ما قرره فى حاشية الكتاب من ان الفلك الجامع للنفسين ممكن اشرف من الفلك المقتصر على احديهما فيجب وجوده عن الحكيم المتعال وتقريرالاستدلال بالثانية ان يقال بعد ثبوت العقل المشبه به للفلك فى سلسلة الصعود بقاعدة امكان الاشرف ثبت

امكان وجود الفلك الجامع للنفسين فيجب وجوده بقاعدة امكان الاخس والافمع وجود الفلك المقتصر على احديهما يلزم الطفرة من الفلك المقتصر على احدى النفسين الى مرتبة العقل المشبه به وخلو مرتبة الفلك الجامع للنفسين عن الوجود وهومناف مع قاعدة امكان الاخس كما لايخفى

» قوله ـ لاكما يقول الامام بكون الفلك ـ ظاهرعبارة الامام يعطى بانه ينسب الى الشيخ بكونه قائلا بان للفلك نفسين مجردة كلية ومنطبعة جزئية حيث يقول فى مقام شرح قول الشيخ الرأى الكلى لاينبعث منه شيء مخصوص ما لفظه لما فرغ من المطلوب الاول وهوانبات ان للفلك مبدء ذا ارادة كلية شرع الآن فى المطلوب الثانى وهو اثبات ان للفلك مبدء ذا ارادة جزئية الى آخرعبارته وهى كما ترى ظاهرة فى كون الامام يسند الى الشيخ بان للفلك نفسين لا انه نفسه قائل بان للفلك نفسين ولذا اورد عليه المحقق الطوسى بان هذا ليس مذهباً للشيخ بل لم يذهب اليه ذاهب و ان مذهب الشيخ هوان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك وكيف ماكان فالقول بكون الفلك ذا نفسين مستقلين من اى قائل صدر (فاسد) وذلك لامتناع ان يكون الجسم الواحد ذا ذاتين متباينتين ويكون هو آلة لهما معا و الايلزم ان يكون الشيء الواحد شيئين

» قوله ـ بل بان يكون لنفسه هوية واحدة ـ وذلك بناء على جواز كون هوية واحدة ذات مراتب متعددة بناء على اصالة الوجود و صحة التشكيك فيه على ما هوالتحقيق فتعدد المراتب لاينثلم وحدة الهوية فهى بوحدتها ذات مرتبتين فبالمرتبة الدانية تدرك اوضاعه وحركاته و لوازم حركاته بنحو الجزئية وبالمرتبة العالية تعقل المعقولات والعقل

المشبه به فان شئت فاجعل هذا الكلام توجيها لما نسب الى الإمام فتكون الاقوال فى النفوس الفلكية ثلاثة وان شئت فاجعله مغايراً مع ما نسب اليه فيكون قولا رابعاً وخلاصة الاقوال هى القول بكونه ذا نفس منطبعة فقط وهو المنسوب الى القدماء والقول بكونه ذا نفس مجردة وهو قول الشيخ والقول بكونه ذا نفسين متباينين وهو الذى نسبه الامام الى الشيخ وينسب الى الامام نفسه والقول بان له نفسا واحدة ذات مرتبتين وذات نشأتين وهو مذهب صدر المتالهين وقد اختاره المصنف ايضا قال صدر المتالهين قد سره فى الشواهد الربوبية ان للفلك عقلا و نفساً و طبيعة سارية فى جرمه لابان يكون لها ذوات متعددة متباينة فى الوجود فان ذلك ممتنع ولا ان صورته احدى هذه الامور و غيرها من العوارض او الآلات الخارجة عنها بل ذات الفلك وهويته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقلية والنفسية والطبيعية انتهى

» **قوله** - كما مر - فى الصفحة السابقة فى قوله ولايحتاج الى اختيار راى من قال ان النفس للفلك الكلى فقط والافلاك الجزئية كالتداوير والخوارج بمنزلة الآلات كما لايخفى

» **قوله** - المشعر الظاهر للخمس من القوى، انقسم - و حصر المشاعر الظاهرة استقرائى ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان مع عدم اطلاع الانسان عليه كما انه لو لم يكن فينا واحد من هذه الخمسة لم يكن نتصوره كالاكمه الذى لايتصور كيفية الابصار و لكن الحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة لاينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا و قد استكملت جميع ما فى تلك المرتبة فلو كان فى الامكان حس آخر لوجب ان يكون حاصلا للانسان وذلك بعد معلومية كون

التكامل والترقى الذى للانسان على نحو اللبس بعد اللبس لا اللبس بعد الخلع فكل كمال فيما دونه يجب ان يكون فيه و انما ترقيه بانضياف الكمال المختص به الى ما دونه من الكمالات فلو كان فى الحيوان حس سادس لوجب ان يكون فى الانسان فلما لم نجده فينا علمنا بانحصار الحواس فى الخمس

» قوله ـ لمس سرى ـ و انما بدء باللمس لانه اول الحواس قال الشيخ اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس فانه كما ان للنبات غاذية يجوز ان يفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة و فساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما منع به الفساد انتهى

» قوله ـ فى جلد البدن كله ولحمه ـ اما سريانه فى جلد البدن كله فلان السطح من البدن معرض لملاقات الملموسات من الحرارة والبرودة ونحوهما فوجب ان تكون هذه القوة فى الجلد واما انبثاثه فى اكثر اللحم وعدم الاقتصار فى ايداعه فى الجلد فقط فلان الجلد معرض الافات وذلك لانه مضافاً الى ما يعرضه من الخارج معرض لدفع الطبيعة اليه فضلات البدن كالبثورات ونحوها لتبعيدها عن الاعضاء الشريفة فكان معرضاً لبطلان هذه القوة فجعل اكثر اللحم الذى تحته حساساً ليقوم مقامه اذا نالت الجلد آفة واما عدم ايداعه فى قليل من اللحم فلان عدم الاحساس انفع بحاله كما ذكره فى المتن والادراك بهذه القوة موقوف على المماسة وذلك لانها تدرك ما يؤثر فيها بالمضادة فيجب ان لا يكون الملموس مثل اللامس فى الكيفية والا لم يتأثر منه فلا يدرك والا اجتمع فيه المثلان و

هو محال

ص٢٨٣ **قوله** - تدرك الطعوم - اى الطعوم التسعة البسيطة اعنى (١) الحرارة و(٢) المرارة و(٣) الحموضة و(٤) العفوصة و(٥) الملوحة و(٦) القبض و(٧) الدسومة و (٨) الحلاوة و(٩) التفه والطعوم المركبة من هذه البسائط وهى لاتنحصر كثرة على حسب اختلاف تراكيبها ثنائيا وثلاثيا وغيرهما

» **قوله** - بواسطة الرطوبة - اعلم ان الذوق تال للمس فى المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهيه الغذاء واختياره لما يوافقه ويلائمه ولاجل ذلك ذكره المصنف (قده) بعد اللمس ويشارك اللمس فى الاحتياج الى الملاقات ويفارقه فى ان فى اللمس نفس الملاقات تؤدى الملموس الى اللامس مثل ملاقات الحار التى تؤدى الحرارة الى القوة اللامسة و هذا بخلاف الذوق فانه يحتاج فى ادراكه مع الملاقات الى توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الملعبة بشرط خلو تلك الرطوبة من الطعم والا لم يؤدى الطعم كما فى بعض الامراض (ثم) اختلفوا فى ان توسطها هل هو بان يخالطها اجزاء ذى الطعم وينتشر فى الرطوبة ثم ينفذ فيغوص فى جرم اللسان فيحسه الذوق اوبان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر المحسوس الى الحاس وفى الثانى تكون هى المحسوس بعينها بلا واسطة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المختار لدى المصنف (قده) هو الاول ولذا قال بواسطة الرطوبة اللعابية

» **قوله** - تدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها اليها - هذا احد الاقوال فى الشم و هو رأى الجمهور الذين يقولون بـان الهواء

المتوسط بين القوة الشامة وذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب منه فالاقرب الى ان يصل الى مايجاور الشامة فتدركها وقيل ان سببه التجزى وانفصال اجزاء من ذى الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة ورد بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان فى وزنه وحجمه ويمكن ان يقال بان المتحلل منه اجزاء صغار جداً تختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف فى المباحث العلمية وقيل بانه يفعل ذوالرائحة فى القامة من غير استحالة فى الهواء ولا تجزو انفصال ورد بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة اوتحرق و تفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك فى الهواء الاول ازمنة متطاولة

« قوله - فى عصب الصماخ سمع - الصماخ خرق الاذن الباطن الماضى الى الرأس وثقب الاذن بعد اعوجاجه يؤدى الى جوبة فيها هواء راكد وسطحها الاعلى مفروش بليف العصب المفروش فى مقعر الصماخ الذى فيه قوة السمع والذى فيه هواء محتقن كالطبل وتلك القوة المودعة فى ذاك العصب تدرك صورة ما يتأدى اليها من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له اوقالع ومقلوع كك انضغاطاً عنيفاً يحدث منه صوت فيتادى تموجه الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ و يوجه بشكل نفسه ويماس الواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع على ما ذكره الشيخ فى الشفاء والجوبة حفرة مستديرة واسعة والمراد من الصوت كيفية تحدث فى الهواء من تموجه بسبب قرع اوقلع مع المقاومة والهواء المتكيف بها حامله وموضعه على قياس كل موضوع وعرضه وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك

الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا و هكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة ثم ان الدليل على كون الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ وجوه (الاول) ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة و وضع طرفه الاخرعلى صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين (الثانى) انا رأينا من البعيد انساناً يضرب الفأس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت (الثالث) الصوت يميل مع الريح كما هوالمجرب فى صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه فى جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيداً ومن كان فى غير تلك الجهة لايسمعه و ان كان قريبا والحق ان امثال هذه الوجوه بمعونة الحدس القوى من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين فلا يعبأ بما اعترض عليها الرازى من ان المحصول من هذه الوجوه انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلايفيد الاظنا

» قوله - فى ملتقى العصبتين المجوفتين - و يسمى بمجمع النورين وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة

» قوله - ينبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ - اى من داخلهما اعنى المخ والمراد بالبطنين المقدمين المقدم من كل جانب وانما جعل مبدئه من البطنين لانه لو عرض آفة لاحد البطنين لم يبطل الابصار بالكلية و انما جعل من غورهما ليكون التجويف الذى لكل واحد من فرديه نافذاً الى بطون الدماغ حتى اذا نفذ الروح الى هناك يتشبح المبصرفيحفظ بحاله بقوة الخيال

» **قوله** ـ ثم يمتد النابت يميناً الى الحدقة اليمنى ـ وهذا على رأى جالينوس و اما عند غيره فهما ملتقيان على التقاطع الصليبى من غير انعطاف فالنابتة يمينا تأتى العين اليسرى والنابتة يساراً تاتى العين اليمنى

» **قوله** ـ ثانيا بالعرض ـ اى يتبع ادراك الاضواء والالوان

» **قوله** ـ والقائل الطبيعيون ـ وهوالمختارعند ارسطوواتباعه كالشيخ الرئيس وغيره

قوله ـ اى انطباع صورة المرئى ـ قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً تفيض به صورته على الجليدية التى هى بمنزلة البرد والجمد فى الصقالة والمرآتية فاذا قابلها مستنيرانطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان فى المرآت لابان ينفصل من المتلون شىء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته فى عين الناظر و يكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولايكفى فى الابصارالانطباع فى الجليدية فقط والايرى شىء واحد شيئان لانطباع صورته فى جليدتى العينين بل لابد من تادى الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك لاعلى نحو انتقال العرض الذى هو الصورة لكى يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخرالذى هو محال بل يكون انطباعها فى الجليدية معداً لفيضانها على الملتقى و فيضانها على الملقتى معد لفيضانها على الحس المشترك

قوله ـ كما هوصريح عباراتهم اوبالحادث من شعاع كما هو تاويلها ـ صريح عباراتهم هوخروج الشعاع من العينين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصروهوالتجويف الذى فى الملتقى وقاعدته عند سطح المبصرفالمرئى هومايطبق عليه قاعدة المخروط ولزواية المخروط دخل

فيه ايضا ولذايرى الشيء القريب عظيما لسعة الزاوية الحاصلة عند مركز البصر والبعيد صغيرا لصغر تلك الزواية وحيث ان الشعاع عرض لاينتقل من موضوع الى آخر وجه كلامهم بان مرادهم من الخروج ان المرئى اذا قابل البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدء الفياض شعاع يكون على هيئة مخروط فيكون الواقع حدوث الشعاع لاخروجه لكنهم تسامحوا فى تسمية الحدوث بالخروج

« **قوله** - فقال بعضهم ان الخارج من العين - القائلون بخروج الشعاع اختلفوا على اقوال ثلاثة فقال بعضهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه فى جهتى طوله و عرضه حركة فى غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط وقال بعضهم ان الشعاع الخارج مخروطى مصمت وقال بعضهم انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافه التى يلى البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر و ما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التى فى غاية الرقة فى سطوح المبصرات فالقول بخروج الشعاع ينحل الى اقوال ثلاثة على ما نسب اليهم فى المشهور و قد يقال بوجود قول رابع فى خروج الشعاع وهو ان الخارج من العين مصمت عند الزاوية واذا بعد عنها تفرق الى خطوط لا يكون بينها شعاع ولكن الهواء الذى بينها يستحيل الى طبيعتها فيقوم مقامها فى الابصار ذكره والدى (قده) فيما كتبه على شرح الجديد من التجريد

ص ٢٨٤ **قوله** - الرطوبـة الجليدية - العين مركبة من عشرة اجزاء هى سبع طبقات وثلاث رطوبات وهى (١) الطبقة الصلبية و (٢)

المشيمية و(٣) الشبكية و(٤) الرطوبة الزجاجية و(٥) الرطوبة الجليدية و(٦) الطبقة العنكبوتية و(٧) الرطوبة البيضية و(٨) الطبقة العنبية و (٩) القرضية و(١٠) الملتحمة وقد جمعها شاعر بالفارسية فى نظمه هكذا

كرد آفريد كار تعالى بفضل خويش
چشمت بهفت پرده و سه آب منقسم
صلبيه مشيمه و شبكه زجاج آنگهى جليد
پس عنكبوت و بيض و عنب قرن ملتحم

وقد فصلها المصنف (قده) فى الحاشية فى المقام وفى الاسفار فلله دره وعليه سبحانه اجره

« قوله - ثم ان كيفية الابصار ـ وهذا مذهب طائفة من الحكماء وحاصله ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذى فى البصر بل بان الهواء المشف الذى بين الرائى والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فى البصر ويصير بذلك آلة للابصار وقال فى الاسفار و قيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة فى الابصار

قوله ـ والابصار بانتساب النفس والاشراق ـ وهذا هو القول السادس فى الابصار على ما فى الكتاب و حاصله ان المرئى يبصر بنور النفس الواقع منها على المبصر من غير انطباع ولا شعاع بل بمقابلة المستنير مع العضو الباصر الذى فيه رطوبة مرآتية وتحقق سائر الشرائط المعتبرة فى الابصار و انعدام الموانع عنه يقع للنفس علم حضورى على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية هذا و قد اورد عليه صدر المحققين فى كتبه وقال فى حاشيته على شرح حكمة الاشراق لابد فى الادراك من

حضور المدرك عند المدرك وهذا الحضور لابد فيه من احد الامرين اما الاتحاد وعدم الغيبة كما فى علم المجرد بذاته واما التعلق العلى والمعلولى وحيث ان المبصر بالعرض لااتحاد بينه و بين النفس ولايكون حاضراً عنده ولاعلية ولامعلولية بينهما فهو لايكون بذاته مبصراً وانما هو مبصر بالعرض وانما المبصر بالذات هو الصورة منه الفايضة من النفس والقائمة بها بالقيام الصدورى وحيث انها مطابقة مع المبصر بالعرض يسند الابصار اليه ويكون المبصر بالذات واسطة فى اسناد الابصار الى المبصر بالعرض من باب الواسطة فى العروض هذا وقد وجه المصنف مذهب الاشراق فى حواشيه على الاسفار بحيث يندفع عنه هذا الاشكال وما يحذو حذوه وقال بعض المدققين ان المبصر بالعرض مع العضو الباصر عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع يصيران شخصاً واحداً بسبب الاتصال بينهما لان الوضع من جملة المشخصات فيصير المبصر من قبيل اعضاء النفس وجوارحها وقواها فيدركه النفس ادراكاً حضورياً كساير اعضاء البدن والقوى ويكون تعلقها به تعلق تدبير (ح) انتهى ولايخفى ما فيه من الوهن وخلاف الوجدان

» **قوله** - فهو بجعل النفس وانشائها - وحاصل مذهبه (قده) فى الابصار هو انه عند تحقق شرايط الابصار وارتفاع موانعه ينشاء النفس صورة مماثلة للمرئى تكون مجردة عن المادة الخارجية وان لم تكن مجردة عن الوضع وحاضرة عند النفس قائمة بها نحو قيام المعلول بعلته والفعل بفاعله فيكون قيامها بالنفس قياماً صدورياً الذى يعبر عنه بالقيام عنه لا حلولياً المعبر عنه بالقيام فيه فيكون قوله (قده) موافقاً مع القول بالانطباع من جهة ومخالفا معه من جهة ووجه توافقهما هو كون وجود المدرك بالذات بصيغة المفعول للمدرك بصيغة الفاعل حيث ان

المدرك على قول الانطباع هوالصورة المنطبعة من المبصرالخارجی فی الجلیدیة و على قوله (قده) هوالصورة المنشأة من النفس فی صقعها و عالمها ووجه تخالفهما ان الصورة المدركة فی طریقة الانطباع حالة فی الجلیدیة وعلى نحوالقیام المعبرعنه (بفیه) وفی طریقةصدرالمتألین لاحلول فی الجلیدیة بل الصوة المدركـة قائمة بالنفس بالقیام الصدوری وان الجلیدیة لمكان لطافتها وصفائها یظهرفیها الصورة المثالیةالموجودة فی صقع النفس المعبرعنها بالمثال المقید والحاصل ان المرئی بالذات عنده (قده) هو تلك الصورة المنشأة من النفس فی مرتبة الخیال التی هی مرتبة من مراتب النفس وتلك الصورة المنشأة التی هی متخیلة من وجه وخیال من وجه (اذا المتخیل بعینه هوالخیال كما ان الخارجی بعینه هوالخارج والذهنی بعینه هوالذهن) برزخ بین المجردالمحض وبین المادی المحض حیث ان المجرد المحض مجرد عن المادة والوضع والجهـة والمكان والمادی المحض مقرون بالجمیع وهذه الصورة مجردة عن المادة الخارجیة دون الوضع والجهة والمكان فلها تجرد لكن لا تجرداً مطلقاً بـل عن المادة الخارجیة والمحل الاصلی لها هوعالم الخیال الذی هومرتبة من مراتب النفس فی مقامها النازل على ما هوالتحقیق من ان النفس فی وحدته كل القوی ولكن لها تعلق بالجلیدیة نحوتعلق الظاهر بالمظهر والمرئی بالمرآت فقیام هذه الصورة بالنفس مثل قیام الصور الخیالیة بالنفس فی كونها قائمـة بالنفس قیاماً صدوریا المعبرعنها بالخیال المتصل والمثال الاصغر فی مقابل الصور المعلقة التی تنشأ بانشاء النفوس الفلكیة المعبر عنها بالمثال الاكبر والخیال المنفصل فالادراك الحسی عنده مشروط بثلاثة اشیاء حضور المادة عند آلة الادراك وتحقق صورة المدرك عند المدرك

وكون المدرك جزئياً والادراك الخيالى مجرد عن الشرط الاول لانه يحصل فی حالة حضور المادة وعدمه والادراك الوهمی مجردعن الشرطين الاولين والادراك العقلى مجرد عن الجميع

» **قوله** - والصورة فيها واحدة - اعلم انهم ذكروا فی منشأ كون رؤية الشیء الواحد واحداً ان الصورة المرئية ترتسم فی الملتقى العصبتين ومنهما الى الحس المشترك وحيث ان محل ملتقى من العصبتين واحد بمعنى ان شيئاً من احدى العصبتين لا يلاقی مع شیء من الاخرى نحو ملاقات منضم مع منضم اليه بل قطعة من العصب بوحدتها الشخصية جزء من احدى العصبتين وهی بعينها جزء من الاخرى فالعصبتان متحدتان فی الملتقى لانهما متلاقيان فيه ومن ذلك يظهر ان تسمية الملتقى بالملتقى لايخلوعن مسامحة وبالجملة لما كانت العصبتان متحدة فی الملتقى فالصورة المرتسمة من كل منهما فيه تكون بعينها الصورة المرتسمة من الاخرى فلذلك يرى الشیء الواحد واحداً اللهم الا اذا كان آفة في الملتقى حتى لاتتحد الصورتان فيه بل يرى كل منهما على حدة وهذا هو المعبر عنه بالحول ويكون الشخص المتصف به احول ولايخفى ان ما ذكروه منقوض بالسمع لان محل الادراك السمعی ايضا متعدد وهو الصماخان ولا يكون لمحل الصورة المدركة منه ملتقى حتى يتحد المسموعان فيجب ان يسمع شیء واحد مرتان لتعدد محله بل المنشأ لوحدة الصورة المرئية والمسموعة هو وحدة الصورة المنشاة من النفس ولما كان المنشأ منها واحدا يسمع ويبصر مرة واحدة ولو تعدد البصر والسمع فللسمع والبصر تجرد ارفع من البواقی اعنی اللمس والشم والذوق

ص٢٨٥ **قوله** - ومن ثم اطلق السميع والبصير - اعلم انه اطلق

على الله سبحانه السميع والبصير بمعنى انه عالم بالمسموعات والمبصرات ولم يطلق عليه الشام والذائق واللامس مع انه عالم بالمشمومات والمذوقات والملموسات وذلك لتجرد السمع والبصر بالنسبة الى بقية الحواس الظاهرة ولاجل ذلك اطلق السميع والبصير على الانسان ايضا فى قوله تعالى فجعلناه سميعا بصيرا ولم يقل جعلناه ذائقا شاما لامسا

ص٢٨٦ **قوله** - بنطاسيا - بتقديم الباء على النون كلمة يونانية بمعنى لوح النفس فبنط بمعنى اللوح وسيا بمعنى النفس

» **قوله** - فالبنطاسيا فى مقدم البطن المقدم - قالوا للدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ بينهما على شكل الدودة مزرّد اى متداخل فى كل واحد منهما كتداخل حلق القيد بعضها فى بعض ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة فى مقدم الدودة والوهم فى مؤخرها والحافظة فى مقدم البطن الاخير وليس فى مؤخره شيء

قوله - لمنافاته مع كثير من اصوله - قال فى الاسفار مثل ان الادراك للشيء المغاير لابد فيه من انطباع صورته فى المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لايمكن ان يكون مجرداً وماديا عاقلا وحساسا وغيرهما من القواعد ونحن نعتقد ماذكره الشيخ برهانا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من الاصول مثل كون الوجود متحققا فى الاعيان دون المهية وكونه قابلا للشدة والضعف ومثل تجوز الحركة فى الجوهر وكاتحاد العاقل والمعقول وصيرورة النفس متحددة بالعقل بعد كونها متحددة بالحس

قوله - من ان الصور والمتخيلات - وحاصله ان الصور

المتخيلة لو كانت فى محل جسم اوجسمانى لوجب تحللها بتحلل محلها لكونها عرضاً لمحلها والموضوع من المشخصات ولازم ذلك انحلال تلك الصور بتحلل محلها مع انها ليست كك وجداناً لانحفاظ الصورة المتخيلة التى تخيلناها صغراً عندكبرنا كما لايخفى (فح) يجب ان يكون محلها غيرجسم ولا جسمانى وهو المطلوب

« **قوله** - كالمعدّة للتحلل - المعدة مفرد مونث اسم مفعول من اعد باب الافعال اى كالتى اعدت لان يرد عليها التحلل عند تهاجم المحللات فتكون وقاية للاصول اذا هجمت المحللات عليها

« **قوله** - فلايخلو اما ان يحصل فى كل واحدة من القطعتين - ما يذكره من التالى لهذا الشق اعنى ما لم يتحد الزائد مع الاصل احتمالان

احدهما ان يحصل فى كل واحدة من القطعتين صورة خيالية

وثانيهما ان يحصل لهما معا صورة خيالية ينبسط عليهما ولايخفى انه ليس بحاصر لاحتمال شق ثالث وهوان يحصل للاصل صورة خيالية فقط من دون اسرائها الى الزائد قال المصنف (قده) فى حاشيته على الاسفار ولم يتعرض الشيخ فى عبارته لهذا الاحتمال الثالث لان المضاف لابد ان يكون خليفة لما يتحلل والخليفة بصفة المستخلف فوجب الانطباع فى الزائد ايضا (اقول) لايخفى ما فى كلامه من الوهن لان مفروض الكلام فى السؤال هو عدم ورود التحلل على الاصول و مع ذلك فكيف يكون الزائد خليفة لما يتحلل (ثم) باى برهان ودليل يجب كون الخليفة بصفة المستخلف حتى فى انطباع الصورة فيه ولما كان هذا الجواب كماتراه غيروجيه وكان احتمال الشق الثالث باقياً

على حاله ولم يكن الاحتمالين الاولين مستلزماً لبطلان هذا الشق من الترديد اعنى عدم اتحاد الزائد مع المزيد عليه ابطل المصنف (قده) هذا الشق من الترديد بقوله على ان ذلك من الممتنع يعنى عدم اتحاد الزائد مع الاصل ممتنع راساً وعلله بقولـه فى الحاشية لان ذلك ليس تغذية والتغذية تستدعى الانفراض والسراية والاتحادفيكون حكم السارى والمسرى فيه بعد الاتحاد واحداً فى التحلل

» **قوله** - فيكون حكم جميع الاجزاء المنفرضة فيه - كلمة المنفرضة مضبوطة فى المتن بالفاء و قد عبرفى الحاشية ايضا بالانفراض بالفاء والمعنى على هذا الاجزاء المفروضة وجودها فىالجسم من الزائد والاصلى وفىالاسفارالمفترضة فيهباتصال الفاء بالميم من دون نون بينهما ولعل معناها هوالمفروضة وفى حاشية الهيدجى(قده) علىالكتاب ضبطها بالقاف و فسرها بالمندرجة ولم ارفى اللغة ان يذكروا الاندراج معنى للانقراض وكيفما كان قوله فيكون حكم جميع الاجزاء فى عبارة الشيخ متفرعا على الشق الاول من الترديد على مـا حكاها فى الأسفار عن المباحثات هكذا واما ان اتحدالزائد بالاصل فيكون حكمجميعالاجزاء المنفرضة فيه بعد ذلك الاتحاد فى التحلل والتبدل واحداً (فح) يكون الاصل فى معرض التحلل كما ان الزائد فى معرضالتحلل فظهرمما قلناه ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم متفرق ويتزيد بالاغتذاء واذاكان كك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل و تفرق بعد انكان متحداً فلابد وان يتغيركل ما فيه من الصور

ص٢٨٧ **قوله** - ثم قال بعد كلام - وهذا الكلام هو قوله ثم اذا زالت الصورة المتخيلة الاولىفاما ان يتجددبعد زوالها صورة اخرى

تشابهها اولايتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان موضوع الاول عند حدوثه كان محتاجاً الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكك هذا الموضوع الذى تجددثانياً وجب ان يكون محتاجاً الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لايبقى شىء من الصور فى الحفظ والذكر لكن الحس يشهد بان الامر ليس كك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين الى آخر عبارته

» **قوله** - تحلل الروح - انما خص محل الصور الخيالية لو كان جسماً اوجسمانياً بالروح البخارى مع انه غير مذكور فى كلام الشيخ لان الروح البخارى اليق بان يكون محلا لها لو كان الجسم اوالجسمانى محلا ولانه اسرع الى التحلل اما كونه اليق بالمحلية لانه عندهم محل القوى والقوة عرض فيه ومتحدة معه اتحاد العرض مع موضوعه اوصورة منطبعة سارية فيه نحوحلول الماء فى الكوزوالى هذين الاحتمالين اشار المصنف (قده) بقوله لكان هواوفيه اى لكان هوالقوة الخيالية باعتبار كون القوة عرضاً له والعرض متحد مع موضوعه نحواً من الاتحاد اعنى بحسب الوجود اوتكون القوة منطبعة سارية فيه واما كون الروح البخارى اسرع الى التحلل فانه الطف من سائر الاعضاء ولذلك يعتنى الاطباء بامره واصلاحه بالاغذية والادوية وازدياده كماً وكيفاً بهما

» **قوله** - فهواى الخيال فى التجرد البرزخى مثال عالم المثال - قد تكرر غيره مرة ان العوالم باعتبار ينقسم الى ثلاثة اقسام (١) عالم المجردات المحضة التى مجردة عن المادة ولواحقها والصورة وما يتبعها وهوعالم العقول الكلية المعبرعنه بالجبروت وعالم النفوس الكلية الفلكية

والجزئية الناطقة المعبرعنه بالملكوت (٢) وعالم الاجسام والجسمانيات الصرفة التى مختلطة بالمادة والصورة ويتبعها لواحق المادة والصورة و هوعالم الناسوت من سطح محدب الفلك الاعلى الى مركز الارض من البسائط والمركبات(٣) وعالم المثال الذى هوبرزخ بين العالمين الاولين لانه لا يكون فى التجرد كعالم المجردات المحضة ولا فى التجسم كعالم الاجسام الصرفة فهو بالنسبة الى عالم الاجسام مجرد وبالنسبة الى عالم المجرد المحض غيرمجرد فهوبرزخ بينهما فهومجرد عن المادة ولواحقها غيرمجرد عن الصورة وما يتبعها وذلك كالصور المنامية التى هى صور بلا مواد فهوالمسمى بعالم المثال وانما سمى به لانه مثال لما فوقه من عالم المجردات ومثل فى كونه صورة لعالم الاجسام وهو على قسمين المثال الاصغر وهو الخيال المتصل وهو الصور الخيالية التى للحيوان والانسان والمثال الاكبروالخيال المنفصل وهوالصور الخيالية للنفوس الفلكية وانما سمى بالاكبر لاكبريته بالنسبة الى خيال النفوس الحيوانية وبالمنفصل لانفصاله عن الحيوان والانسان

قوله - ثم رجعنا الى وجه ضبط اشرنا اليه - اعلم ان حصر القوى الباطنة فى الخمس المذكورة ليس عقليا اذ لاشك فى انه لا سبيل للعقل فى تحديدها بالخمس وذلك لمكان تجويز ان يكون مدرك الصور قوى متعددة على حسب تعدد الصورة ومدرك المعانى ايضا قوى متعددة على حسب تعدد المعنى المدرك والمتصرف فى الصور والمعانى ايضا قوى متعددة على حسب تعدد التصرفات وهذا احتمال لم يقم على نفيه دليل فالحصرفى القوى الخمس استقرائى قال صدر المتألهين (قده) فهى يعنى القوى الباطنة على حسب ما وجدناه خمس وما يقال انها اما مدركة

واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اوالمعانى والمعينة اما حافظةاومتصرفة والحافظة اما حافظة للصوروالمعانىفوجه ضبط انتهى

ص٢٨٨قوله - والوهم للجزئى من معنى - اعلم ان الحواس الظاهرة لظهورها وظهور محالهاكانت مستغنية عن اثبات وجودها وعن البحث عن محالها ولذاكان البحث عنها عن كيفية الاحساس بهاكماتقدم و اما الحواس الباطنة فيحتاج الى اثبات وجودها والبحث عن محالها و عددها اما عددها فقد تقدم انها خمس بالاستقراء واما محالها فقد علم بالتشريح انها التجاويف الثلاث المشتملة على البطون الستة حسب ما تقدم واما الدليل على وجودها فلما يذكره هنا فى وجه الضبط من ان المدرك اما صورة اومعنى والمعنى اماكلى اوجزئى والمدرك اما مدرك للصورة اوللمعنىاومعين والمعين اما حافظاومتصرف والحافظ اما حافظ للصورة اوللمعنى فالمدرك للصورة هوالحس المشترك وهو فى الجوف المقدم من البطن الاول والحافظ للصورة هوالخيال وهوفىالجوف المؤخر من البطن الاول والمتصرف هوالمتخيلة وهوفىالجوف المقدم من البطن الثانى والمدرك للمعنى هوالوهم وهوفىالجوف المؤخرمنالبطن الثانى والحافظ للمعنى هو الحافظة وهى فى الجوف المقدم من البطن الثالث والجوف المؤخرمن الباطن الثالث خال عن القوى قال فىشرح التجريد اذ لاحارس هناك من الحواس فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال و قال المحقق الشريف فانظر الى حكمة البارى حيث قدم ما يدرك به الصورالجزئية ووضع بجنبه ما يحفظها واخرما يدرك به المعانىالجزئية المنتزعة من تلك الصور و قرنه بما يحفظها واقعد المتصرفة فيهما فيما بينهمافسبحانه جلت قدرته وعظمت حكمته وقال فى الشوارق بعد حكاية

ما قاله الشريف وهو اشارة الى ماقيل فى تعيين محال تلك القوى بطريق الحكمة والعناية من ان الحس المشترك ينبغى ان يكون فى مقدم الدماغ فيكون قريباً من الحواس الظاهرة فيكون التأدى اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشيء ينبغى ان تكون كك ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيال لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة فى الوسط لتكون قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الاخذ منهما بسهولة انتهى ما فى الشوارق

« **قوله** - مضاف الى صورة محسوسة ـ هذا بيان لجزئية المعنى المدرك فان جزئيته تحصل من اضافته الى صورة محسوسة فالعداوة من حيث هى عداوة كلى يدركها العقل واذا اضيفت الى زيد مثلا تصير جزئية مدركة للوهم لا بمعنى ان مدركاته هى المعانى الكلية المضافة الى الصور الشخصية الخيالية حتى لايكون الوهم قوة اخرى بل كان القوة العقلية المتعلقة بالخيال كما هو صريح صدر المتالهين فى غير موضع من الاسفار حيث يقول فى سفر النفس من الاسفار ما نصه و اعلم ان الوهم عندنا وان كان غير القوى التى ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئى وتعلقها به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم وليس للوهم فى الوجود ذات اخرى غير العقل انتهى بل بمعنى كون المدرك جزئيا من ناحية تشخصاته وليست جزئيته من ناحية اضافة الكلى الى صورة شخصية فقط لان العداوة التى من المدركات مثلا من الكليات المنتشرة الافراد وافرادها هى عداوة هذا الانسان وذاك وهذا الغنم وذاك وتلك العداوة فى هذا اليوم وذاك اليوم وهذه العداوة عن تلك المنافرة او هذه و نظايرها من المشخصات

ولايجد العقل فرقاً بين البياض مثلا وبين المحبة فى كونهما من الانواع المنتشرة الافراد الا ان افراد البياض من الصور والمحسوسات وافراد المحبة من المعانى والوجدانيات وبالجملة لاينبغى ان يشك فى تعدد افراد المحبة والعداوة والارادة والكراهة ونحوها بحسب تعدد القوى النزوعية التى فى الحيوانات وبحسب اختلاف الاوقات والهيئات المكتنفة بالنفوس ذوات الشوق واذا كان للمحبة وللعداوة ونحوهما من المعانى جزئيات والعقل اجل من ان يدركها لان شانه ادراك الكليات والحس والخيال ادون من ان ينالها فلابدلها من مدرك وليس هوالاالوهم فيكون الوهم قوة مغايرة مع العقل كمغايرة سائرالقوى معه وان كانت الكل من مراتب النفس وانها فى وحدتها كل القوى

» **قوله** ـ كانسان له رأسا ـ هذا مثال لتركيب بعض الصور مع بعض وكما فى قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هـذا الطعم المخصوص ومثال تفصيل الصور بعضها عن بعض كانسان لارأس له وكقولك صاحب هذا اللون ليس له هذا الطعم ومثال تركيب المعانى بعضها مع بعض كقولك لصاحب هذه العداوة هذه التفرقة ومثال تفصيل بعضها عن بعض كقولك ليس لصاحب هذه العداوة هذهالتفرقة ومثال تركيب الصورة مع المعنى كقولك لصاحب هذا اللون المخصوص هذه المحبة ومثال تفصيل الصورة عن المعنى ان تقول ليس هذااللون المخصوص هذهالمحبة

» **قوله** ـ ولكونها متصرفة فى الصور والمعانى ـ وهذه القوة لاتسكن عن فعلها دائماً لا نوما ولايقظة وهى المحاكية للمدركات والهيأت المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه فما فى القوى الباطنة اشد شيطنة منها ليس من شانها ان يكون عملها منتظماً بل النفس هى التى

تستعملها علی ای نظام ترید

« **قوله** - هی المفکرة ـ و انما سمی بها لتصرفها فی المواد الفکریة کما انها سمیت بالمتخیلة لتصرفها فی الصورة الخیالیة و اما تسمیتها بالمتصرفـة فلما عرفت من تصرفها فی الصور والمعانی بالوصل والفصل

« **قوله** ـ فمنها قوة محرکـة شوقیة ـ و انما سمیت بالشوقیة لان حملها الفاعلیة علی الفعل تابع لشوق قال الشیخ فی الفصل الخامس من المقالة الاولی من الفن السادس من الطبیعیات القوة المحرکة علی قسمین اما محرکة بانها باعثة علی الحرکة واما محرکة بانها فاعلة لها والمحرکة علی انها باعثة هی القوة النزوعیة الشوقیة و هی القوة التی اذا ارتسمت فی التخیل صورة مطلوبة اومهروبة عنها بعثت القوة المحرکـة الاخری علی التحریك ولها شعبتان شعبـة تسمی قـوة شهوانیة و هی قوة تنبعث علی تحریك یقرب به من الاشیاء المتخیلة ضروریة کانت اونافعة طلباً للذة وشعبة تسمی غضبیة وهی قوة تنبعث علی تحریك یدفع به الشیء ضاراً او مفسداً طالباً للغلبة

ص۲۸۹ **قوله** ـ للاوتار والرباطات ـ اوتار رشتهائی است شبیه بنوار سفید باستخوانها بسته است وبافتـه شده است از اعصاب و رباطات و عصب بمعنی ریشه است ودرشرح هدایة گوید والعصب جسم ینبعث من الدماغ اوالنخاع ابیض لین فی الانعطاف صلب فی الانفصال یعنی چون خواهند بر گرداننش بزودی بر گرددمثل نخیکه بخواهند اورا جمع کنند وچون بخواهند اورا پاره کنند برای استحکامی که در اوست بعسرت پاره شودوازاینجهة شبیه بابریشم است ورباط عضوی است

عصبانی بمعنی شاخه باریك که ازبافته شده مجتمع ازاوبا اوتارتشکیل میشوند وعضله بفارسی بمعنی ماهیچه است و آن قسمتی‌است ازگوشت بدن که مرکب ازپنج چیزاست (اول) دستهای ازعصب(دوم) رباط که‌اورا عقب هم نامندکه شبیه است بعصب (سوم) اوتارکه بافته شده ازعصب و رباط است وباستخوانها بسته است وچون عضله را انقباض حاصل شود دوسر وتربهم نزدیك شده استخوانیکه بآن بسته است بحرکة آید (چهارم) گوشتیکه‌پرمیکندبین‌اعصاب‌ورباطات واوتارکه مختلط شده‌اند باهم برای تشکیل عضوعضله زیراکه پس از اجتماع آنها البته خلل و فرجی بین آنها پدید آید که دست قدرة صانع متعال پرکند آن خلل را ازآن گوشت پس آن‌گوشتها نیزازاجزاء عضله شمرده شود (پنجم) پردهٔ که روپوش شده‌است‌آن عضومجتمع‌ازعصب ورباط ووتروگوشتهای قرارگرفته درخلل وفرج اعصاب ورباطات و اوتار را واین پرده چون چادری است که بر روی آن مجتمعات‌کشیده شده و آنها پیچیده شده باین پوشش‌هستند (جلت قدرة صانعها الحکیم)

« **قوله** ـ ای لابد من تصورنا للمراد اولا ـ مثنوی گوید

طالب هر پیشه و هرمطلبی   حق‌چشاند اول کارش لبی

وجامی گوید

بلی‌این حرف نقش هرخیال است   که نادانسته راجستن محال است
مرادی را در اول تا ندانی   کجا در آخرش جستن توانی

» **قوله** ـ ای القوة الشوقیة ـ هذه القوة تسمی بالشوقیة و بالنزوعة وبالباعثة ووجه تسمیتها بالشوقیة قد تقدم من کون حملها

القوة الفاعلية على الفعل تابعا للشوق ووجه تسميتها بالنزوعية هو ايضا ما تقدم فى وجه تسميتها بالشوقية اذ النزوعية ايضا بمعنى الشوقية ففى مجمع البحرين نازعتني نفسي الى كذا اشتاقت اليه ووجه تسميتها بالباعثة لانها باعثة للفاعلية نحو الفعل وهذا ظاهر

» **قوله** - ثم عقيب الشوق اذا كدا ـ جعل الارادة فى المقام العزم المصمم الحاصل بعد الشوق المؤكد وفى مبحث الارادة من الالهيات جعلها نفس الشوق الموكد حيث قال

عقيب داع دركنا الملائما شوقاً موكداً ارادة سما

والحق ان ماذكره ههنا يرجع الى ماذكره هناك لان العزم المصمم ليس مغايراً مع الشوق بل هو المرتبة الاكيدة منه قال صدر المتألهين (قده) فى شرح الهداية والحق انه لاتغاير بينهما الا بالشدة والضعف فان الشوق قد يكون ضعيفاً ثم يقوى فيصير عزماً فالعزم كمال الشوق انتهى

» **قوله** ـ اى القوى النباتية ـ وسميت بالنباتية لاختصاص النبات بها لالاختصاصها بالنبات وذلك لوجودها فى الحيوان والانسان ايضا

» **قوله** - سميت قوى طبيعية ـ ووجه تسميتها بالطبيعية من جهة عدم ادراكها لما تفعله والطبيعة هى المبدء للحركة والسكون من حيث لاتشعر

» **قوله** - ثلث قوى ـ وهى الغاذية والنامية والمولدة و انما جعلها ثلاثا مع انها اربع بازدياد المصورة لانه ينكر القوة المصورة تبعاً لمحقق الطوسى (قده) فتكون قوى النباتية المخدومة عنده ثلاثا

» **قوله** - احديها غاذية ـ اعلم ان القوى النباتية ثمان اربع

منها مخدومة واربع منها خادمة والاربع المخدومة اثنتان منها يحتاج اليها فى بقاء الشخص وتكميله فى ذاته وهما الغاذية والنامية واثنتان منها يحتاج اليهما فى بقاء النوع وهما المولدة و المصورة والاربع الخادمة هى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة

» **قوله** - محيلة الغذاء - قد تقدم ان الاستحالة تغيير الشيء فى كيفته فمعنى احالة الغذاء هو تغيره فى كيفياته واعلم ان فعل الغاذية يتم بافعال جزئية ثلاثة (١) تحصيل الخلط الذى شبيه بالعضو و (٢) التصاقه بالعضو وجعله جزء منه و(٣) جعله بعد الالصاق شبيهاً بالعضو من كل جهة حتى فى قوامه ولونه فهذه افعال ثلثة لابد لها من فواعل ثلاث فالغاذية امامجموعها فتكون وحدتها اعتبارية اوقوة اخرى مخدومة لتلك الفواعل الثلاث وهى خادمة لها

» **قوله** - قيل سميت نامية مع انها منمية - اذالنامى هوالجسم فانه يحصل له النمو بهذه القوة فهذه القوة منمية للجسم والجسم نام بها لانها نامية ووجه تسميتها نامية مع انها منمية شيئان (الاول) رعاية المشاكلة مع الغاذية حيث انه عبرعن الغاذية بصيغة اسم الفاعل فعبرعن النامية بها ايضا رعاية للمشاكلة (والثانى) اسناد الفعل الى السبب اذ القوة المنمية سبب لحصول النمو فى الجسم وحصوله فيه مسبب عن القوة فالنمو الذى هوفعل المسبب اسند الى السبب وقيل قوة نامية

» **قوله** - اقوال فيه اشارة الى كمال الاتصال - حيث ان اقوى الاتحاد وآكد مراتبه هى المرتبة التى بين النفس والجسد بحيث يكونا من فرط اتصالهما كانهما شيء واحد فكان الجسد نفس ولا جسد وكان النفس جسد ولانفس فهماتشابهاوتشاكل الامر فيصح وصف كل بصفة الاخر

فوصفت النفس بصفة الجسد فقيل قوة نامية لان القوة النامية لا تكون مباينا عن النفس بل النفس هى القوة النامية فى مرتبة وجود القوة لان النفس فى وحدتها كل القوى

» **قوله** ـ والحال انها كيفية قائمة بالقوة المنبثة ـ وهى القوة العاملة التى ذات ارخاء وجذب منتشرة فى العضل وقد تقدم شرحها

» **قوله** ـ ففيه ايضا اشارة ـ اى فى جعلهم قدرة الحيوان التى هى لمكان انبثاثها فى الجسد تكون من كيفياته صفة للنفس ومن كيفياتها من قبيل اتصاف النفس بصفة الجسد من جهة سعة اشراق النفس وشمول وجودها للجسد فكان الجسد مرتبة من مراتب وجودها قال المصنف قده فى حاشيته على الاسفار عند قول مصنفه فهى النامية ما لفظه قال الميبدى القياس يقتضى ان يقال المنمية لكن راعوا مشاكلة الغاذية (اقول) هذا مما يؤمى الى ما حققه المصنف قده من ان البدن مرتبة من النفس فوصفوا القوة بصفة الجسم للاشارة الى الاتحاد بينهما وهذا نظير ما استبطنا منه ايضا ذلك الاتحاد من قولهم القدرة كيفية نفسانية والحال انها كيفية قائمة بالقوة المنبثة فى العضلات فلو لا انها مرتبة من النفس لم تكن كيفيتها كيفية النفس فاستقم كما امرت انتهى

» **قوله** ـ هى قوة تزيد ـ عرفوا القوة النامية بانها قوة تزيد فى الجسم الذى تلك القوة فيه زيادة فى اقطاره طولا وعرضاً وعمقا الى ان يبلغ كمال النشو على تناسب طبيعى

» **قوله** ـ فان الصانع اذا اخذ مقداراً من الشمعة ـ اورد عليه الميبدى فى شرحه على الهداية بان زيادة الجسم المغتذى فى الاقطار بانضمام الغذاء عليه لا بنفسه وعليه فالزيادات الصناعية ايضا اذا اضاف الصانع

الى الشمعة مقداراً آخر من الشمع حصلت الزيادة الصناعية فى الاقطار انتهى واورد عليه بان معنى القول بان القوة النامية تزيد فى الاقطار انه لا يتحقق هذا الا فى جميع هذه الاقطار ولاشك فى انه اذا اضاف الصانع مقداراً الى المصنوع فقد لايحصل الزيادة فى جميع الاقطار و قد اجاب المصنف عن انتقاض عكس التعريف بالزيادة الصناعية فى حاشيته على الكتاب بجواب آخر بقوله وايضا تخرج بان الزيادة فى النمو انما هى على سبيل الحركة والتدريج الاتصالى اذ قد مر النمو وانه حركة فى مبحث الحركة وهذه الزيادات الصناعية ليست كك (انتهى) وما احاله الى مبحث الحركة هو الذى تقدم منه قده من ان النمو والذبول الذين هما حركة فى الكم بالزيادة فى النمو و النقيصة فى الذبول هو التخلخل والتكاثف الحقيقين الذين هما عبارة عن زيادة مقدار الجسم من دون زيادة اجزائه فى التخلخل ونقصان مقداره من دون نقصان اجزاء الجسم فى التكاثف و هذا منه قده غريب لان النمو والذبول حركة مقدار الجسم بازدياد اجزاء عليه اونقصانه عنه ولذا تكون الغاذية خادمة للنامية كما يصرح به عنقريب وقد قرر الاشكال فى كون النمو والذبول من الحركة فى الكم فى حاشيته فى مبحث الحركة بان موضوع الحركة لابد ان يكون مما منه الى ما اليه باقياً بعينه وبشخصه وهنا ليس كك اذ النامى مثلا يتحلل بالحرارات وغيرها ويداخله اجساماً خارجة غذائية وليس فيه عندهم شىء ثابت ولذا كان للشيخ ايضا فيها تشكيك ثم اجاب ان بقاء الموضوع من ناحية القابل باعتبار هيولاه المحفوظة بصورة ما ومقدار ما ومن ناحية الفاعل بوجهه الثابت الباقى عند الله ومن ناحية المقبول فى الانسان باعتبار الناطقة المجردة وفى الحيوان باعتبار النفس الحيوانى المجرد بالتجرد البرزخى

وفى النباتات باعتبار رب نوعها ومثلها الافلاطونية وكل ذلك شاهد على ان النمو والذبول ليس من التخلخل والتكاثف الحقيقين كمالايخفى والحق فى الجواب عن النقض بالزيادات الصناعية ان يقول ان كلا من النمو والذبول والزيادة الصناعية ونقصيتها وان كانت بازدياد الاجزاء و نقيصتها الا ان الزيادة والنقيصة فى النمو والذبول تكون فى الجسم واما الزيادة فى الزيادة الصناعية فهى زيادة على الجسم لافيه فعلى هذا فالزيادة الصناعية تخرج عن التعريف بكلمة فى الجسم مع اند يمكن اخراجها عن التعريف بقيد (الذى تلك القوة فيه) اذ الزيادة الصناعية لاتحصل فى الجسم من القوة التى فيه بل تحصل من فعل فاعل خارج عنه وهو الصانع و على هذين الجوابين فيكون ذكر فى اقطاره طولا وعرضاً وعمقا للايضاح لا للاحتراز عن الزيادة الصناعية والتحقيق فى باب النمو انه زيادة فى مقدار الجسم بازدياد اجزاء عليه حاصل من فعل الغاذية بعد صيرورة الزائد بفعلها من سنخ المزيد عليه والتصاقه بالعضو وصيرورته شبيها به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وشكله وهذا المعنى مغاير مع التخلخل والتكاثف المشهورى لانهما عبارة عن زيادة مقدار الجسم او نقصانه بازدياد اجزاء غريبة عليه اونقصان اجزاء غريبة عنه قال صدر المتالهين (قده) فى الاسفار القوة التى تفعل لتحصيل كمال الشخص هى النامية وهى التى تزيد فى اقطار الجسم المغتذى على التناسب الطبيعى ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل منها بمايورده الغاذية زيادة على البدل عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زايدة على القدر الضرورى للبقاء انتهى

ص٢٩٠ **قوله** - وخرج به السمن - السمن عبارة عن الازدياد فى الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والنمو عبارة عن الازدياد

في الاقطار الثلاثة مطلقا في الاعضاء الاصليـة اعنى المتولدة من المنى كالعظم والعصب والرباط والفرق بينهما ظاهر وهل السمن كالنمو ازدياد في الاقطار الثلاثة غاية الامر مع التفاوت المذكور اعنى كون الازدياد في السمن في الاعضاء المتولدة من الدم وفي النمو في الاعضاء المتولدة من المنى اوانه لايكون الافي قطرين العرض والعمق قولان المختار عند كثير من الحكماء هو الاخير والمصرح به من آخرين ومنهم العلامة في شرح القانون هو الاول ثم انه اورد على تعريف النمو بان ذكر على تناسب طبيعي والى ان يبلغ كمال النشو كلاهما مستدرك لان الغرض من ذكر الاول اخراج مبدء الورم ونحوه ومن ذكر الاخير اخراج السمن مع ان الورم والسمن خارجان بقيد في الاقطار الثلاثة اما السمن فلاختصاصه بالعرض والعمق وانه لايحصل الا في اللحم وما في حكمه دون العظم ونحوه من الاعضاء المتولدة من المنى و اما الورم فلعدم تورم القلب عند الجميع و عدم تورم العظم عند الاكثرين واجاب عنه صدر المتالهين قده في شرح الهداية بوجهين اما اولا فلتصريح الحكماء بان السمن قد يزيد في الطول ايضا و اما ثانيا فلانه ليست النامية في كل الاعضاء شخصاً واحدا بـل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادى السمن والا ورام ليست في كل البدن امراً واحداً بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه (انتهى) وانما قال مبادى السمن والاورام لان المحتاج الى الاخراج هو مبدء الورم والسمن واما الورم والسمن نفسهما فهما خارجان عن القوة فلاحاجة الى اخراجهما بهذا القيد ثم انه يمكن ان يكون ذكر الى ان يبلغ كمال النشوء وقيد على تناسب طبيعي توضيحيا اذ لايجب ان تكون قيود المذكورة في التعريف كلها احترازية فقد قال

الشيخ فى النجاة ان اجزاء الماهية لو كانت متعددة يجب ذكر الجميع و ان حصل الاحتراز بواحد منها وكذا الحال فى التوضيح

» **قوله** - غاذية نامية ذى خادمة - غاذية مبتدء اول وذى مبتدء ثان وخادمة خبر للمبتداء الثانى اعنى ذى والجملة المركبة من المبتداء الثانى وخبره خبر للمبتداء الاول والرابط بينها وبين المبتداء الاول هو الاسم الاشارة اعنى كلمة ذى الذى هو مبتدء ثان وهذا كما فى قوله تعالى ولباس التقوى ذلك خير حيث ان كلمة لباس مبتداء اول وذلك مبتداء ثان وقوله تعالى خير خبر للمبتداء الثانى والجملة خبر للمبتداء الاول والرابط هو الاسم الاشارة

» **قوله** - وتلك الغاذية ايضا اربعا من القوى - اى كما ان الغاذية بنفسها خادمة للنامية هى لنفسها مستخدمة اربعا من القوى

» **قوله** - كالمعدة مثلا - فان جاذبة المعدة تجذب غذائها الخاص بها وغذائها المشترك بينها وبين ساير الاعضاء قال فى التجريد (وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء) يعنى كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذى به خاصة

ثم انهم استدلوا على وجود الجاذبة بالمشاهدة والقياس فالاول بوجوه الاول الانسان اذا كان منقلبا بحيث يكون رأسه الى السفل ورجلاه الى العلو امكنه ان يشرب الماء ويزدرد الطعام ولايخفى ان حركة الطعام والشراب من الحلق (ح) الى الجوف حتى يرد المعدة اما طبيعية اوقسرية اذ لا تكون ارادية قطعا لكنها ليست طبيعية ايضا لان الطعام والشراب جسمان والجسم الثقيل لا يتحرك الى فوق بالطبع فهى قسرية والحركة

القسرية اما بجذب جاذب اودفع دافع لكن الثانى منتف في المقام حسب الفرض اذ لا دافع لهما حتى ينهاهما الى الجوف فينحصر بان يكون بجذب الجاذب وهو المطلوب

الثانى انا نجد المرى والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذ بان الطعام من الفم وكذا عند تناول الاغذيــة اللذيذة فهو كاشف عن وجود القوة الجاذبة

الثالث متى تغذى الانسان غذاء مرأثم تناول بعده حلواً واستعمل القئ يجد ان المر يخرج اولا والحلو ثانيا وليس ذلك الا بجذب المعدة الحلوالى قعرها لكى يكون خروجه بعد خروج المروالا فمقتضى كون الحلوفوق المرفى المعدة ان يكون خروجه عنها متقدماً عن خروج المر

الرابع ملاحظــة حال الرحم فى جذب المنى بل جذب الاحليل عند خلوه من الفضول وشدة اشتياق المرئة الى الوقاع ولاجل ذلك سمى الرحم بالحيوان المشتاق الى المنى وليس ذلك الالشدة اجتذابه (والثانى) اى دلالة القياس عليه ان الدم اذا تكون فى الكبد يكون مخلوطاً بالفضلات الكبدية اعنى الصفراء والسوداء والماء والبلغم و كل واحد منها يتميز عن الاخر وينصب الى عضومعين حسب مايأتى تفصيله وهذا التميز والانصباب يحتاج الى سبب وهوالقوة الجاذبة ولولاها لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض وان يخص كل عضومنها كالمرارة والمثانة بخلط منها كالصفراء والسوداء مثلا فهذا برهان قاطع فى اثبات الجاذبة للاعضاء فى الجملة

» **قوله** – ماسكة كك ـ اى الماسكة كالجاذبة فى كونها ماسكة لكل عضو يمسك غذائه الخاص به اوالخاص والمشترك و مثاله

ايضا كالمعدة وهكذاكك فى قوله ودافعة كك وهاضمة كك

» **قوله** ـ لولاهالم يلبث الغذاء ـ هذا دليل على وجود الماسكة وقد استدل لاثبات وجودها ايضا بالبرهان والوجدان اما البرهان فهوما ذكره المصنف وحاصله بعبارة الاسفار ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة الارضية والمائية عليها ولابد فى امساكها فى زمان الانهضام فهو حركة استحالية واقعة بعد الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة غير طبيعة الغذاء والشراب لانها لرطوبتها وميعانها ورقتها لايقف بطبعها فى تلك المواضع واماالوجدان فبما هومعلوم بالتشريح فانا اذااعطينا حيوانا غذاء رطباً اويابساً ثم شرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء ضامة له من جميع الجوانب واذا اجتذب المنى الى الرحم يرى منضما اليه انضماما شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لايمكن ان يدخل فيه طرف ميل

» **قوله** - لولاها لثقل البدن وفسد ـ هذا دليل على وجود الدافعة قال صدر المتالهين اما الحاجة الى الدافعة فلتدفع ما لا يقبل المشابهة والالادى الى السدد وثقل البدن بل الفساد والافساد ووجودها ظاهر فى حال القى والتبرز واراقة البول (واماالدليل) على وجود الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية على ماياتى بيانها انما يكون اما قرب استعداده لحصول الصورة العضوية فلابد له من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد و هى الهاضمة وللغزالى فى كتاب من الاحياء بيان لطيف فى اسناد افعال هذه القوى الى الملائكة الموكلة بها وقال بان محيل هذه الامور على الطبع جاهل لايدرى ما يقول

» **قوله** ـ الهضم المعدى ـ وسمى بالمعدى لكونه واقعا فى المعدة

» **قوله** ـ وشیء فج ـ ای غیر منضوج

» **قوله** - ورغوة تطفو ـ الرغوة بفتح الراء الزبد الذی یعلو الشیء عند غلیانه والطفو هو العلو فوق الماء وعدم الرسوب فیه

» **قوله** ـ وعکر یرسب ـ عکر الشیء دردیه

ص ٢٩٢ قوله - انحدر الطعام الی معاء یتصل بـه یسمی بالماء الاثنی عشری ـ قال فی الشفاء عـدد المعاء ست (١) المعروف باثنی عشری ثم (٢) المعروف بالصائم ثم (٣) معاء طویل ملتف یعرف بالدقاق واللفایف ثم (٤) معاء یعرف بالاعور ثم (٥) معاء یعرف بالقولون ثم (٦) معاء یعرف بالمستقیم (انتهی) وقد نظمها شاعر بالفارسیة هکذا

روده های آدمی اندرعدد شش بیش نیست
کردم اوراجمله دریك بیت منظوم ای حکیم
اولی اثنی عشر پس صائم و دیگری دقیق
از پس اعور بود قولون وانگه مستقیم

» **قوله** ـ آخر بکسر الخاء ـ الاخر بکسر الخاء خلاف الاول وبفتح الخاء غیر الاول سواء کان خلافه ام لا فالفصول الاربعة الفصل المعدی هو الفصل الاول والفصل العضوی هو الفصل الاخر بکسر الخاء والفضل الکبدی هو الثانی والعروقی هو الثالث وکل واحد منهما آخر بفتح الخاء ای مغایر مع الفضل الاول وان لم یکن آخرا بالکسر

قوله ـ وتجعله مبدء لشخص آخر من نوعه ـ کما فی الانسان اومن جنسه کما فی منی الحمار اذ اجتمع مع الفرس حیث یحصل منه البغل الذی یشارك الحمار فی جنسه لا فی نوعه

قوله ـ وتلك اى التى يجذب مادة المنى ـ وهى المولدة وسميت بالمحصلة قال فى الحاشية لانها محصلة صورته النوعية كما هو مدلول تسميتها بالمحصلة

قوله ـ فتلك مثل الانثيين ـ اى محل القوة المحصلة فى الانثيين ومحل القوة المغيرة الاولى هو المنى اذا استقر فى الرحم وذكر كلمة مثل فى الموضعين اعنى قبل الانثيين والمنى لما ذكره من ان ذكر المنى والانثيين والرحم كلها من باب التمثيل لكون المولدة تعم النبات لمكان كونها من القوى النباتية واعلم ان تسمية المغيرة بالمغيرة الاولى باعتبار اولية فعلها بالقياس الى المغيرة الثانية التى فى بدن المولود واما بالنسبة الى المغيرة التى من جملة غاذية والديه فهى متأخرة عنها كما لايخفى

ص ٢٩٣ **قوله** ـ لديه متعلق باول الكلام ـ يعنى انهم يقولون بان الفاعل للشكل والخطط هو القوى وهو لدى باطل لان القوى فاعلة بالطبع وليس المراد اسناد فاعلية القوى بالطبع اليهم لكى يكون لديهم متعلقا بقوله بالطبع

قوله ـ الشرائين ـ وهى جمع شريان بفتح والكسر ايضا وهو العرق النابض المتحرك فى مقابل الوريد الذى هو العرق الساكن

قوله ـ للترويح ونفض البخار اى لترويح البخارى الذى فى القلب وفى الشرائين ونفض البخار الدخانى عنه

قوله ـ وهذا الاطلاق فى عرف الاطباء اكثر قال فى الحاشية حتى ان كتب كثير من الحكماء خالية عن ذكر القوى الحيوانية بهذا المعنى وقال فى الاسفار واعلم ان الشيخ لم يتعرض لهذه القوة فى كتبه الحكمية كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنها اثبتها فى القانون وجمهور

الاطباء قائلون بها (انتهى) والحاصل ان القوة الحيوانيـة بهذا المعنى هى القوة التى بها يستعد الاعضاء لقبول الحس والحركة فهى المبدء القابلى لهما كما ان القوة النفسانية الدماغية هى المبدء الفاعلى لهما

قوله - كما كثيف الخلط اعضاء بدا - يعنى الدم الذى هو من الاخلاط ينقسم فى الكبد الى كثيف ولطيف والكثيف منه يرد فى الاوردة ومن الاوردة الى الجداول والسواقى والرواضع والعروق الشعرية حتى يصير بدلا عما يتحلل من كل عضو واللطيف منه ينجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب فتعمل فيه حرارة القلب التى هى خاصيته فيعلوا منه بخاراً سارياً من التجويف الايمن الى التجويف الايسر من القلب فتعمل فيه اى فى ذاك البخار السارى حرارة القلب التى هى خاصيته فيصير روحاً حيوانياً لطيفاً فى غاية اللطافة شبيها فى لطافته بالاجرام السماوية وهذا الروح حامل قوة قبول الحس والحركة و بها يستعد الحيوان لهما فهو اى ذاك الروح كالسراج والتجويف الايسر كالمسرجة والدم الصافى الذى يرد من الكبد الى التجويف الايمن من القلب كالزيت والحس والحركة كالنور الحاصل من ذاك السراج والشهوة كحرارته والغضب كدخانه (اقول) وللغزالى فى كتاب الشكر من الاحياء بيان لطيف فى تمثيل قوة الحس والحركة بالسراج احسن مما افاده المصنف فى الكتاب يعجبنى نقله قال انظر كيف ربط الله تعالى قوام هـذه الاعضاء وقوام منافعها وادراكاتها ببخار لطيف يتصاعد من الاخلاط الاربعة ومستقر القلب (يعنى تجويفه الايسر) ويسرى فى جميع البدن بواسطة العروق الضوارب (يعنى الشرائين) فلاينتهى الى جزء من اجزاء البدن الاويحدث عند وصوله فى تلك الاجزاء ما يحتاج اليه من قوة حس وادراك و قوة

حركة وغيرها كالسراج الذى يدار فى اطراف البيت فلايصل الى جزء الا ويحصل بسبب وصوله ضوء على اجزاء البيت وهذا البخار اللطيف هو الذى تسميه الاطباء الروح و محله القلب و مثاله جرم نار السراج والقلب له كالمسرجة والدم الاسود الذى فى باطن القلب له كالفتيلة والغذاء له كالزيت والحيات الظاهرة فى سائر اعضاء البدن بسببه كالضوء للسراج فى جملة البيت وكما ان السراج اذا انقطع زيته انطفأ فسراج الروح ايضا ينطفئ مهما انقطع غذائه وكما ان الفتيلة قد تحترق فتصير رماداً بحيث لاتقبل الزيت فينطفىء السراج مع كثرة الزيت فكذلك الدم الذى تشبث به هذا البخار فى القلب قد يحترق بفرط حرارة القلب فينطفىء مع وجود الغذاء فانه لا يقبل الغذاء الذى يبقى به الروح كما لا يقبل الرماد الزيت قبولا تتشبث النار به وكما ان السراج تارة ينطفىء بسبب من داخل و تارة بسبب من خارج كريح عاصف فكذلك الروح تارة تنطفىء بسبب من داخل وتارة بسبب من خارج وهو القتل وكما ان انطفاء السراج بفناء الزيت او بفساد الفتيلة او بريح عاصف اوباطفاء انسان لايكون الا باسباب مقدرة كذلك انطفاء الروح وكما ان انطفاء السراج هو منتهى وقت وجوده فيكون ذلك اجله فكذلك انطفاء الروح وكما ان السراج اذا انطفأ اظلم البيت كله فالروح اذا انطفى اظلم البدن كله

ص٢٩٤ قوله - وتلك ذلك الروح - قال فى حاشيته على الاسفار الاطباء يقسمون الاعضاء الى رئيسة هى الكبد والقلب والدماغ والارواح الى ثلثة روح طبيعى منبعه الكبد و روح حيوانى منبعه القلب وروح نفسانى منبعه الدماغ والقوى الى ثلث قوة النفسانية وقوة طبيعية نباتية و قوة حيوانية بها تدبير الروح الحيوانى وانبساط القلب والشرائين وانقباضهما

لترويح الروح بجذب النسيم ودفع البخار الدخانى وبها وبتنفيذها لروح الحيوانى فى الاعضاء حيوة الاعضاء واستعدادها لقبول قوة الحس والحركة

» **قوله** ـ وما من ذلك الروح الى الدماغ ـ اى من ذلك الروح الحيوانى الذى منبعه القلب ومجراه الشرائين يسلك الى الدماغ فى مسالك بعض الشرائين وهو الشريان المتصل بين القلب والدماغ ويكون سلوكه الى الدماغ لكسر سورة حرارته المكتسبة من القلب بسبب برودة الدماغ قال فى حاشيته على الاسفار ما حاصله ان الدم ينفذ الكثيف منه فى العروق وينهضم فيها هضما عروقيا وينهضم مرة اخرى هضما عضويا و يحشر الى الاعضاء ويسلك الصالح منه الى القلب فيصير بعض منه غذاء للقلب وبعض منه معتكفا فى تجويفه الايمن بمنزلة الزيت فى المسرجة وبعض قليل منه فى تجويفه الايسر وهذا الذى صار فى التجويف الايسر يصير روحا بخاريا متوزعا على الشرائين وهو بمنزلة السراج والحس والحركة ضوئه ولما كانت العوالم متطابقة والجنة والنار التكوينين والتشريعين متوافقين وافق هذا الحشر التكوينى الحشر التشريعى فان حشر القسط الصالح الى القلب الذى هو سيد الاعضاء يشبه حشر النوع الاخير الى الله لانه عبدالله و مظهر اسم الجلالة وحشر البواقى الى الاعضاء الاخرى يشبه حشر الانواع الاخرى الى ارباب الانواع والاسماء الاخرى لانها عبدالسميع وعبد البصير مثلا انتهى

» **قوله** ـ والنور الاسفهبد هذا الروح مظهره ـ المراد بالنور الاسفهبد هو النفس الناطقة المجردة فان تعلقه اولا بهذا الروح الحيوانى ثم منه يتعلق الى البدن الذى هو بمنزلة الغلاف والقشر للروح والصائن له لان البدن كما ترى كثيف والنفس المجرد لطيف فى الغاية فلابد بينهما

من متوسط يناسبهما وهو ذاك الروح الذى يشبه بالنفس فى اللطافة و بالبدن فى الكثافة

» **قوله** - ركبتها عسكره - اى ركبت عسكر النور الاسفهبدى تلك المطايا التى من ذاك الروح والمراد بعسكر النور الاسفهبدى هو القوى التى يكون حاملها ذاك الروح البخارى فكانه مطية لها

ص٢٩٥ قوله - بل عرشه قالبه المثالى - يعنى البدن الذى يتصرف فيه النفس اولا هو البدن المثالى الذى هو مجرد عن المادة دون الصورة وبرزخ بين عالم المجردالمحض والمادى الصرف والبدن الطبيعى مع ما فيه من الروح البخارى الذى عرفت انه محل القوة الحيوانية قشره وغلافه ويكون تصرف النفس فى البدن الطبيعى بالعرض اى بواسطة تصرفه فى البدن المثالى الذى هومحل تصرفه بالذات

» **قوله** - اى متعلقه الثانوى والثالثى - المراد بمتعلقه الثانوى هو الروح البخارى الذى يتعلق به النفس بعد تعلقه بالبدن المثالى بمتعلقه الثالثى هوالبدن الطبيعى فالروح البخارى متوسط بين البدن المثالى و بين العنصرى والبدن المثالى متوسط بين النفس المجرد و بين الروح البخارى

» **قوله** - و منه اى من هذا الروح - اى كما ان قسطا منه يسلك فى بعض الشرائين الى الدماغ ويعتدل ويقبل قوتى الحس والحركة يسلك قسطا منه فى شرائين آخر لينبث فى جميع اطراف البدن

قوله - فما بعد العضو - اعلم انه عرف القوة الحيوانية بتعريفين (احدهما) القوة المعدة للحس والحركة (وثانيهما) ما تقدم فى اول الغرر من انها قوة تفعل انبساط القلب والشرائين وانقباضهما للترويح

فقولـه فما يعدّ العضو و دبر ذا الروح اشارة الى التعريف الاول اى قوة الحيوانية قوة يعدّ ويهيىء العضولكونه حياً ويدبر الروح البخارى وقوله بسط وقبض القلب والشريان (الخ) اشارة الى التعريف الثانى وفى كلمة روح الروح المأخوذة فى التعريف الثانى اشارة الى ما فى التعريف الاول من كون القوة الحيوانية مدبراً للروح البخارى لان تدبيرها انما هو بترويحها ونفض البخارى الدخانى عنه فيكون التعريف الثانى جامعاً للرسمين كما افاده فى الحاشية

ص ٢٩٦ قوله - اختلف ارائهم من سلف ومن خلف - والاقوال فى حركة الشرائين ستة

الاول ان حركتها بمجرد الارتفاع والانخفاض بلا انبساط وانقباض فى الشرائين بل كحركة الوتر فى الاضطراب

الثانى ان تكون حركتها بتبعية حركة القلب لا على التشاكل بان تقبض الشرائين من انبساط القلب وتبسط من انقباضه وهـذا هو القول بان حركتها على سبيل المدّ والجزر

الثالث ان تكون حركتها بالتبعية ايضا لكن على التشاكل بان تبسط ببسط القلب وتقبض بقبضه

الرابع ان تكون بالاستقلال ويكون مبدء الحركة طبع الشريان

الخامس ان تكون بالاستقلال ايضا مع كون مبدء الحركة قوة طبيعية فى الشريان من الجاذبة والدافعة لاغتذاء الروح البخارى من الهواء عند صاحب هذا القول

السادس ان تكون بالاستقلال ايضا مع كون مبدء الحركة قوة الحيوانية التى فى الشريان المخالف مع القوة الحيوانية التى فى القلب

بالعدد والمتماثل معها بالنوع وهذا الاخير هومختار المحققين

ص ۲۹۷ قوله ـ فالقلب والشريان ـ قلب وشريان چون كورهٔ آهنگری است وخون در قلب وشريان چون آتش آن كوره همچون ذغال برافروخته شده وقوة حيوانية چون برافروزنده آتش است وسينه بجهة آنكه هوارا ازخارج واردميكند چون پتك آهنگری است كه موجب ترويح قلب وشرائين قريب بقلب است

قوله ـ ولوكان من القلب ايضا ـ ای ولوكان الهواء الذی يجتذبه الشرائين البعيدة من القلب ايضا لزم ان يكون مقدارالهواءالوارد على القلب فی غاية الكثرة

ص۲۹۸ قوله ـ النفس فی الحدوث جسمانية ـ اعلم ان الاقوال فی باب النفس كثيرة حتى انهاها بعض الى ستة وثلاثين لايكون فی ذكر اكثرها فايدة والعمدة منها اقوال

الاول القول بتقدم وجودها على البدن وهذا هوالمترائی من ظواهر ما ورد فی الشريعة من عالم الذرو تقدم الروح على البدن بحسب العوالم والنشآت كما لايخفى على المراجع بها

الثانی هذا القول اعنی القول بتقدم وجودها على البدن لكن مع الالتزام بقدمها و هذا هو الظاهر من الافلاطون الالهی و اشياعه من الاشراقيين

الثالث انها حادثة بحدوث البدن وهذا ينشعب الى ثلاثة اقوال

الاول انها جسمانية الحدوث والبقاء والقائلين بهذا القول بعد اشتراكهم بكونها جسماً اوجسمانياً اختلفوا فی تعيين هذا الجسم على اقوال فقائل منهم يقول بانها هوالروح البخاری الذی تقدم شرحه و قلنا

بانه محل القوة الحيوانية ولعل تعريفها بانها جسم لطيف سارفى البدن نحوسريان الماء فى الورد والنار فى الفحم من هؤلاء القائلين وقائل منهم يقول بانها الدم وذلك لما سمع من النفس السايلة وان النفس السايلة تطلق على الدم و منهم من يقول انها نار اوهواء اوارض اوماء و منهم من يقول بانها اجرام لا تتجزى كرىّ الشكل تستنشق بالتنفس وان النفس بالتحريك غذاء النفس بالسكون به تستبقى النفس الى غيرذلك من الاقوال المذكورة فى الشفاء و غيره ولعل القول بجسمانيتها حدوثاً و بقاء من الدهرية الذين يقولون ما هى الاحيوتنا الدنيا نموت ونحيى

الثانى انها روحانية الحدوث والبقاء وهذا مذهب ارسطو وشيعته من المشائين القائلين بانها مجردة ذاتاً لافعلا والا لكانت عقلا تحدث فى الجنين فى الشهر الرابع الذى هوموقع انشائها كما يقول الله سبحانه ثم انشأناه خلقاً آخر وكون حدوثها فيه على نحوالتعلق لاعلى نحوالانطباع وحيث ان تعلق الشىء بالشىء على انحاء (١) مثل تعلقه به ذهناً وخارجا كتعلق الماهية بالوجود حيث ان تقررها فى الخارج والذهن بالوجود و(٢)التعلق بحسب الذات والحقيقة كتعلق الممكن بالواجب و(٣)كتعلق العرض بموضوعه فانه تعلق ذات الشىء بذاته ونوعيته بآخر بذاته ونوعيته و(٤)كتعلق الشىء بوجوده وتشخصه حدوثا وبقاء بطبيعة شىء آخر ونوعيته وذلك كتعلق الصورة بالمادة فان الصورة فى وجودها محتاجة الى مادة مبهمة واحدة بالعموم و(٥)كتعلق الشىء بحسب الوجود ايضا بشىء آخر لكن حدوثا لابقاء وذلك كتعلق النفس بالبدن حيث انها فى حدوثها يحتاج الى البدن لكنها فى البقاء مستغنية عنه

الثالث انها روحانية الحدوث وجسمانية البقاء ولعل ذلك كما قال

المصنف فى الحاشية فى بعض النفوس على قول التناسخية بل يمكن تصويره على قول غيرهم ايضا من غلبة احكام الجسم عليها بواسطة مزاولتها له عند تعلقها به بحيث انها صارت محكومة بحكم الجسم فكانها هو و من هذا المعنى يعبر بتجسد الارواح

الرابع قول اهل الحكمة المتعالية شيعة صدر المتالهين قده من انها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء وعليه العرفاء الشامخون و يطابق مع ظواهر من الايات والاخبار كما لايخفى على من يتدبر الآية المتقدمة اعنى قوله تعالى (ثم انشأناه خلقا آخر) الظاهر فى تحول الروح من اللحم والعظم وغيرهما المتحول من المضغة المتحولة من العلقة المتحولة من النطفة فالنطفة هى بعينها هى التى صارت علقة فمضغة فاكتست لحما و غيره فانشأت خلقا آخر والى ذلك يشير العارف الرومى فى قوله

اول هر آدمى خود صورت است　　بعد از آن جان كو جمال سيرت است
اول هرميوه جز صورت چى است　　بعد از آن لذت كه معنى وى است

ودرجائى ديگر گويد

اين دراز و كوته اوصاف تن است　　رفتن ارواح نوع ديگر است
تو سفر كردى ز نطفة تا بعقل　　نى بگامى بود و منزل نى بنقل

ومرادش ازاين مسافر همان نفس است كه ازنطفة حركت ميكند تا مقام عقل بالمستفاد كه آخرين مراتب عقل نظرى است و شيخ عطار نيز گويد

(تن زجان نبود جدا عضوى ازاوست)

وهذا القول هومختار المصنف قده فى جميع مسفوراته

« **قوله** - فالاضافة الى المادة داخلة فى وجودها - اعلم ان الشىء اما لايكون متقوماً بالاضافة لامن حيث الماهية اى لاتكون مهيته مندرجة تحت مقولة المضاف اى لايكون كالمضاف الحقيقى اعنى نفس النسبة المتكررة بين الشيئين فانها من حيث مهيتها نفس الاضافة ولا من حيث الوجود اى لايكون بحسب وجوده له اضافة الى شىء ويعبر عن هذا اى عن الذى لايتقوم بالاضافة مهية ولاوجوداً بالذات المستقلة التى لم تؤخذ الاضافة فى مهيتها ولافى وجودها وانما يصير مضافاً بطريان الاضافة المقولية اليه من الخارج وذلك كذات الاب والابن والبناء فان البناء مثلا ذات مستقلة مهية وهى مهية الانسان و وجوداً لايكون البناء مأخوذاً فى مهيته اووجوده وانما يطرء عليه الاضافة ويجوز فرض خلوه عنها (وبعبارة اخرى واصرح) ان البناء لمهيته من حيث هى هى وجود ولكونه بناء وجود آخر وليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء وكذلك الاب ليس من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه ابا والذى يدل على ذلك هو ان البناء مثلا يزول عنه ما به يكون بناء لكنه بعد انسان و ايضا للبناء من حيث كونه انسانا وجود وله حد يعرف به كالحيوان الناطق وله من حيث انه بناء حد آخر وبازاء حده وجود ويكون حده من حيث كونه انسانا من مقولة الجوهر اذ المأخوذ فى حده من حيث هو انسان بجنسه اعنى الحيوان وفصله اعنى الناطق مندرج تحت مقولة الجوهر وحده من حيث هو بناء من مقولة المضاف والمقولات متباينات بتمامها لايدخل شىء منها فى حد شىء آخر ولما كانت الحدود بازاء الوجودات فلاجرم صحة انتزاع الحدود المتباينة كاشفة عن تعدد الوجود فثبت ان للبناء من حيث هو انسان وجود ومن حيث هو بناء وجود آخر واما يكون متقوما

بالاضافه من حيث الوجود اى يكون وجوده من حيث هووجوده مضافا الى شيء آخر بحيث يكون لوجوده الاضافة الى شيء لاان له وجوداً مستقلا يطرئه الاضافة حتى يكون وجوده شيء ووجود اضافته الى الاخر شى آخر حتى يكون من القسم الاول بل يكون وجوده من حيث هووجوده مضافا الى شيء آخر بحيث تكون ازالة اضافة وجوده الى شيء آخر عين ازالة وجوده وهذا الشيء لامحالة لو وجد وجد مضافا الى شيء آخر و ليس مما وجد ثم طرئه الاضافة الى شيء آخر كما هوواضح وبعبارة اخرى الشيء اما يكون له وجود مستقل اعنى غيرمضاف الى شيء آخر ثم بعد استقلاله وتحصله تعرضه الاضافة الى شيء آخر وذلك كالربان والملك فان لهما وجودا مستقلا تلحقهما الاضافة فبالقياس الى السفينة يصيرربانا والى المدينة يصيرملكا وظاهران هذه الاضافة طارية عليهما لم تكن فكانت ثم تزول ثم تعود والمضاف من حيث هوانسان هوهوبعينه فحين يطلع من كتم العدم لم يكن مع هذه الاضافة و اما لايكون لـه وجود مستقل بل وجوده الطارى عليه الذى به ملاك موجوديته و به تحول عن العدم الى الوجود يكون من حيث هووجوده مضافا الى شيء آخروالنفس من هذا القبيل فالاضافة الى البدن مأخوذة فى وجودها وان لم تكن ماخوذة فى مهيتها فهى حين ما وجدت وجدت مضافة الى البدن فالنظرفى النفس من حيث هى نفس نظرفى البدن ولاجل ذلك يعد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة فى احوال المادة وحركاتها نعم للنفس مع قطع النظر عن هـذه الاضافة النفسية وجود آخرولكنها بهذا الوجود لاتسمى بالنفس ويكون طريق معرفتها بذاك الوجودالاخرمن ناحية مبدئها الفاعلى كالحق تعالى شأنه والعقول القادسة الفعالة لانه تعالى سبب لها وذوات الاسباب لاتعرف

الا باسبابها فيكون البحث عنها مع قطع النظر عن الاضافة النفسية من العلم الاعلى كما لايخفى

» **قوله** - لا كالذوات المستقلة بل المجردة - قال الفاضل الهيدجى ره لاموقع لاتيان كلمة بل فى هذا المقام لا لفظاً ولا معناً اما لفظاً فلان بل ككلمة لكن بعد النفى للاستدارك و اريد هنا الترقى و اما معناً فلان الذوات المستقلة تشتمل المجردة وغيرها فلا وقع لهذا الترقى

» **قوله** - التى يطرء عليها الاضافة - كلمة التى صفة للمستقلة يعنى الذوات المستقلة التى يطرء عليها الاضافة من خارج (فان قلت) لو كانت الاضافة الى البدن ما خوذة فى وجود النفس ومقومة لوجودها يلزم ان يكون من مقولة الاضافة مع انها مندرجة تحت الجوهر (قلت) كلا لما بينه صدر المتالهين قده فى الاسفار حيث قال فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها لكن لايلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهر بل عن حد العقلية فقط فهذه الاضافة كاضافة القابلية للهيولى واضافة الصورية للصور الطبيعية واضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فان انحاء وجوداتها لاتنفك عن اضافة الى شىء ولها معان آخر غير الاضافة فان النفس على هذا لها ماهية جوهرية غير الاضافة كما ان للاعراض مهية عرضية غير العروض ولكن هوياتها الشخصية هويات اضافية (انتهى) واوضحه المصنف قده فى حاشية عنه فى ذلك الموضع بما لفظه هذا قال قده الاضافة قسمان اضافة داخلة فى المهية بل المهية عين الاضافة وهذه هى المقولة واضافة داخلة فى هوية الشىء مثل ان يكون

الشيء بحسب المهية من مقولة الجوهر وبحسب الوجود مضافاً كالهيولى وقد يكون بحسب المهية عرضا وبحسب الوجود مضافا كالسواد فان وجوده محض الاضافة الى الموضوع وربما لايكون بحسب المهية تحت مقولة لانتفاء المهية عنه كالحق تعالى ويعرضه الاضافة كالمبدعية والقادرية وهذا نظيرعدم القرار فان من الاشياء ما عدم القرار مأخوذ فى مفهومه كالحركة والزمان ومنها ما عدمه مأخوذ فى وجوده كالكيف ونحوه بل فى الكيف يعتبر القرار فى مفهومه حيث يقال انه مهية قارة و اما وجوده فهوسيال غيرقار انتهى بمعناه

قوله - واستغربت كون الطبيعة - اعلم انالاضافة بين النفس والبدن انما هى بكون النفس صورة للبدن والبدن مادة لها فالاضافة بينهما بالحالية والمحلية بكون النفس حالة فى البدن والبدن محلا لها لكن حلولها فى البدن ليس حلول المحتاج فى المحتاج اليه كحلول العرض فى معروضه بل حلول المقوم فى المتقوم فاضافة النفس الى البدن اضافة التقويم والتكميل نحواضافة الصورة الى المادة بل هى هى فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسمانى الى فعلية العقل المفارق فهى صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعداً من نشاتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة وضعفا وكمالا و نقصا من مطلع وجودها بعد ان لم يكن شيئا مذكوراً الى عالم الهيولى ثم الى عالم العناصر ثم الى عالم النبات حتى ترتقى الى النطفة الى العلقة الى المضغة الى ان يصيرخلقا آخر فتصل الى مرتبة العقل الهيولانى ثم الى العقل بالملكة حتى تنتهى الى مرتبة العقل بالمستفاد فلها مراتب طويلة من اول نشوها الى ان تنتهى الى آخرمراتبها وفى جميع تلك المراتب هى صورة والمحل الذى

هی حالة فیه مادة لها وقد مر غیر مرة ان الفرق بین الصورة والفصل و بین المادة والجنس بنحو اللا بشرط و بشرط لافنفس الحقیقة التی تسمی صورة تارة وفصلا اخری او مادة تارة وجنسا اخری من حیث هی و مع قطع النظرعن اعتبارها لابشرط وبشرط لا لا تسمی باسم وهـذه الحقیقة الحالة فی محلها بالتقویم من حیث اعتبرت لابشرط تکون فصلا ومحلها المعتبر کذالك یکون جنساً و من حیث اعتبرت بشرط لا تکون صورة و محلها المعتبر کذلك مادة فالنفس والبدن من حیث اعتبارهما لا بشرط متحدان یحمل احدهما علی الاخر وصحة حملهما کاشف عن اتحادهما فی الوجود لان اتحاده هوالمصحح للحمل وانما التغایر بینهما عند اعتبارهما بشرط لا فلا استغراب فی کون النفس هی الطبیعة اعنی الصورة الجسمیة اوالجسم المطلق او الهیولی الاولی اوالصورة النوعیـة اوالجسم الخاص الذی هو الجسم بشرط شیء بعد اعتبارهما لابشرط والمراد باعتبار اللا بشرطیة فی المقام هو اعتبار کون الشیء فی الحرکة والاستهلاك وعـدم المحدودیـة بحد دون حد وباعتبار بشرطلا هوالوقوف علی حد محدود وعدم وقوف الانسان علی حد بـل کسره کل حد یرد علیه وتجاوزه عنه الی ان یبلغ الی مرتبة لایدرکها الوهم آنچه اندر وهم آن شوم هومقام ظلومیة الانسان الذی هوعین العدل ومقام ضعفه الذی هوعین القوة

ظلم او آنکه هستی خودرا	ساخت فانی بقاء سرمد را
جهل او آنکه هرچه جزحق بود	هستی او زلوح دل بزدود
نیك ظلمی که عین معدلت است	نغزجهلی که مغزمعرفت است

» قوله ـ والعبارة الاولی ـ ای الاحق والاصوب ان یقال ان

النفس علة وتلك المراتب اشراقاتها لا انها مراتب لها بل لاشراقها و معلولها كما فى كل علة بالقياس الى معلولها

» **قوله** - وقد شبهوا النفس - والفحم فى المقام هو الجسم والحرارة الحادثة فيه هى النفس فى اول تكونها والنار المشتعلة فى مجاور الفحم هى العقل المفارق المفيض اشراقه على البدن باذن بارئه واشتداد تلك النار بالتحمر والتشعل والتنور هو المراتب المتعددة التى تحصل للنفس الى ان تبلغ الى مرتبة التجرد والفرق بين التشعل والتنور ان الاول هو صيرورة الفحم ذا شعلة والثانى انبساط شعلته على ما حوله واضائته له فتكون مرتبته باعتبار احاطته لما حوله بعد التشعل

» **قوله** - كمن يقول ان النفس جسم - وقد تقدم بعض القول فى تعديد الاقوال فى حقيقة النفس عند قوله قده النفس فى الحدوث جسمانية فراجع

ص٢٩٩ **قوله** - فقد حدودها بمرتبة خاصة - مع ان النفس لاحد لها كما عرفت من ان لاحديتها هو ظلوميتها

قوله - وحدة حقة ظلية - لما كان وحدة الشىء اعنى المهية بوحدة وجوده وبكون وجوده ما يكون هو به واحدا فلاجرم يجب ان تكون وحدة وجوده بنفسه لابامر طار عليه فالشىء يقال عليه انه واحد ووجوده ايضا يقال عليه انه واحد لكن وحدة الشىء بالوجود فتكون عارضة عليه زائدة عنه ووحدة وجوده بالذات فتكون ذاتيا له و هذه الوحدة التى هى مصداق الوحدة بنفسها من غير لزوم عروض امر زائد عنها عليها تسمى بالوحدة الحقة وهى اما نفس الوجود الواجبى عظمت آلائه فتسمى بالوحدة الحقة الحقيقة الوجوبية واما الوجودات الخاصة الممكنة

فتسمى بالوحدة الحقة الظلية ووجه تسميتها بالوحدة الحقة لكون الوحدة لها بنفسها وبعبارة اخرى تكون ذاتيا لها بمعنى انها ليست خارجة عن ذاتها بل هى نفس ذاتها وبالظلية لكونها ظل الوحدة الحقة الحقيقة الوجوبية (الم ترالى ربك كيف مد الظل)

« **قوله** - بل هو الاصل المحفوظ - كون النفس اصلا محفوظا وجامعاً وجودياً لامفهومياً فقط لمراتبها من اول كونها نطفة بل تراباً الى ان تصير عقلا بالمستفاد باعتبار قبولها الحركة الجوهرية والاشتداد ومنه يطلع كونها عين الوجود الذى ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز و عليه يترتب ايضا كون تعاليها وتدرجها فى مدارجها وحركتها الصعودية على نحو اللبس بعد اللبس لا اللبس بعد الخلع فافهم واغتنم

« **قوله** - وفى مراتبها التى - الجار والمجرور فى قوله و فى مراتبها ظرف لغو متعلق بقوله بقاء الموضوع يعنى وقد عرفت كيفية بقاء الموضوع فى مراتبها التى يجوز على النفس الحركة فى تلك المراتب

« **قوله** - وان بوجه - لان كل مرتبة من مراتب النفس اذا قيست الى مرتبة اخرى منها تكون غيرها لكن النفس اسم للاصل المحفوظ لتلك المراتب وناظم شتاتها فتكون فى طول تلك المراتب لافى عرضها فكانت المراتب صوراو النفس معناها وقشوراهى مغزاها

« **قوله** - فى ذكر الادلة على تجرد النفس الناطقة - المراد بتجرد النفس هو عدم كون تعلقها بالمادة تعلقاً حلولياً كتعلق البياض بالجسم اوالصورة الجسمية بالهيولى بل لها نحو تعلق آخر كتعلق الربان بالسفينة والملك بالمدينة وقد عرفت ان هذا النحو من التعلق لها الى البدن ايضا فى حدوثها واول وجودها والا فهى فى البقاء روحانية اى لاتعلق لها الى

البدن بهذا النحو من التعلق ايضا

ص٣٠٠ **قوله** - الاول قولنا حضور ذاتنا - تنظيم هـذا البرهان بصورة القياس المنطقى انما هو بتشكيله على صورة الشكل الثانى التى يكون الحد الوسط فيها موضوعاً فى الصغرى والكبرى معا هكذا ذاتنا حاضرة لذاتنا و هذا صغرى و كل ذات حاضرة لذاتها لم تكن حالة فى المادة وهذا كبرى فذاتنا ليست حالة فى المادة وهذا هوالنتيجة ولا بد فى اثبات الصغرى والكبرى من بيان امور

الاول لاشبهة فى انا نعقل ذواتنا بل يمكن ان نغفل عن كل شيء سوى ذاتنا ولكن غفلتنا عن ذاتنا محال كما قال الشيخ ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها هل تغفل عن وجود ذاتك ما عندى ان هذا يكون للمستبصرين

الثانى ان المعقول امـا معقول بالذات او معقول بالعرض والمراد بالاول ما كانت المعقولية صفة له من حيث نفسه بان لاتكون له فى عروض المعقولية واسطة فى العروض وذلك كالصورة المعقولية من الموجود الخارجى حيث انها معقولـة بالذات وبالثانى ما كانت المعقولية عارضة عليه بواسطة فى العروض فزيد الخارجى معقول والصورة الحاصلة منه لدى الذهن ايضا معقولة لكنه معقول بصورته وصورته معقولة بذاتها لا بصورة اخرى فالعلم بزيد الخارجى حصولى صورى و بصورته الحاصلة حضورى ذاتى

الثالث ان المعقول بالذات بل كل مدرك بالذات ولو كان محسوسا وجوده فى نفسه عين وجوده لمدركه بمعنى انه موجود بوجود مدركه اى لهما وجود واحد يستند اليه والى مدركه لكنه يسند الى مدركه

اولاوبالذات واليه ثانياً وبالعرض على ما هوحقيقة اتحادالعاقل والمعقول بل الحساس والمحسوس

الرابع ان علمنا بذاتنا حضورى لا حصولى وذلك لوجهين (الاول) أنه لوكان بحصول صورة مساوية لذاتنا فى ذاتنا للزم اجتماع المثلين احدهما ذاتنا والاخر صورة ذاتنا وهومحال و اورد على هذا الوجه بان الممتنع اجتماع المثلين فى موضوع واحد واللازم هنا حصول احدهما فى الاخر مضافا الى ان اجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما و هنا الامتياز باق لان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجى والاخرى بوجودعقلى(والثانى) ان الصورى الذى هومعلوم بالذات انما هونفس الصورة الحاصلة وهوغيرذاتنا بل مثل ذاتنا ونحن نعلم ذاتنا بما هونحن اى نراه عين ذاتنا لامماثل لذاتنا

الخامس ان علمنا الحضورى بذاتنا كاشف عن حضور ذاتنا لذاتنا اى ليست موجودة للمادةاذالوجودللمادة يكون حاضراً للمادة ولايكون حاضراً لنفسه ولوكانت المادة شاعرة لكانت عاقلة لما هو حاضرة لديها وكان الحاضرلديها معقولا لها اذا تبين هذه الامور فنقول ان ذاتنا تعقل ذاتنا وكلما يعقل ذاتا فذات المعقولة حاصلة لديه فذاتنا حاصلة لذاتنا اما الصغرى فلما مرفى الامرالاول واما الكبرى فلما تبين فى الامرالثالث ثم نقول ذاتنا حاصلة لذاتنا وكل ماحاصلة لذاته لاتكون حاصلة للمادة فذاتنالاتكون حاصلةللمادة وهذاهوالمطلوب وبهذا البرهان عول الشيخ فى كتاب المباحثات واعتقدانها اجلما عنده فى هذا الباب واليه يشير المعلم الاول ارسطو فى قوله كل من راجع الى ذاته فهوروحانى

« **قوله** – وكل مشترك بين كثيرين - اى كل امريكون قدراً

مشتركاً بين كثيرين يجب ان يكون مجرداً من المادة ولواحق المادة من المقدار والشكل والوضع والاين والكيفيات الانفعالية الطارية على الشيء من قبل المادة القابلة لها و هذه الامور هي الامور المسماة بلواحق المادة ووجه وجوب تجرد القدر المشترك بين كثيرين عن المادة ولواحقها هو لزوم صدقه على الكثيرين والا لم يكن مشتركا بينها واذا كان ماديا طاريا عليه لواحق المادة من الكم والكيف والوضع والاين لم يصدق على كثيرين اذ المتعين بتعين لا يصدق على المتعين بتعين آخر والصادق على الكثيرين يجب ان يكون عاريا عن التعينات ويكون لابشرط بالنسبة اليها حتى يصدق عليها

» **قوله** - ومعلوم ان هذه الصور المجردة موجودة في النفس - كما مر في مبحث الوجود الذهني من انا نتصور مفهومات مثل الانسان والحيوان تتصف بالكلية والعموم والتصور اشارة عقلية والمعدوم المطلق لايشار اليه مطلقا فهي بنحو الكلية موجودة واذ ليس في الخارج لان كلما في الخارج فهو جزئي فلابد من ان تكون موجودة في الذهن

» **قوله** - فلا محالة ما تقوم - قال في الحاشية ما حاصله ان التعبير بالقيام للاشارة الى تمامية البرهان بناء على جميع المشارب في باب التعقل اذ فيه مشارب (الاول) ان يكون التعقل بطريق حلول الصور العقلية في النفس وقيامها بها قياما حلوليا (الثاني) ان يكون بطريق اتحاد العاقل والمعقول على مسلك المشائين (الثالث) ان يكون بطريق قيامها بالنفس قياما صدوريا بان تكون معلولة للنفس والنفس علة لها فعلى الاول يكون تجرد العارض مستلزما لتجرد معروضه اذ لا يعقل ان يكون المعروض ماديا ذا اين وكم وكيف ومتى والعارض مجردا عنها

والاشكال عليه بان اتصاف المحل بصفة لايوجب اتصاف الحال فيه بها كما في الجسم المتصف بالبياض اذا عرضه الحركة فان الحركة لاتصير ابيض بواسطة عروض البياض لموضوعها مدفوع بان اتصاف المحل بالمادة الذى هو عبارة عن الكون فيها وبلواحق المادة من الشكل والمقدار والاين والجهة مستلزم لاتصاف الحال بها وان لم يستلزم اتصاف الحال بكلما يتصف به المحل مع ان المراد بالاتصاف هنا مطلق المقارنة ولا شك ان مقارنة الجسم بالحركة مستلزمة لمقارنة البياض الحال فيه بها

وعلى الثانى اعنى كون التعقل على نحو الاتحاد يكون الامر اوضح لان تجرد احد المتحدين عين تجرد الاخر على ما هو مقتضى العينية

وعلى الثالث اعنى كون التعقل بقيام الصور المعقولة بالنفس قياماً صدورياً فكذلك ايضا لان تجرد المعلول مستلزم لتجرد العلة والايلزم ان يكون وجود المعلول اقوى من علته لان وجود المجرد اقوى و اشد من وجود المادى كما لايخفى

» **قوله** - والقرنية على ان المراد بالذوات - اعلم ان المفهوم والذات والحقيقة والمهية اسامى لمعنى واحد باعتبار اعتوار الاحوال المختلفة حتى لاتصير تلك الالفاظ مترادفات فمن حيث يصير ذلك المعنى معقولا يسمى بالمفهوم ومن حيث وجوده فى الخارج يسمى بالذات والحقيقة ومن حيث هوهو مع قطع النظر عن كونه موجوداً بالوجود الخارجى او الذهنى يسمى بالمهية فالمهية اعم من الذات والمفهوم و بين الذات والمفهوم التباين اذا عرفت ذلك فاعلم ان الذوات المذكورة فى المتن يمكن ان يراد بها المفاهيم فاطلق لفظ الاخص واريد منه الاعم والقرينة عليه كلمة المرسلة لان الارسال عبارة عن الكلية والاطلاق الاان استعمال

الکلی والمطلق فی المفاهیم اکثرواستعمال المرسل فی الوجود السعی الخارجی المعبرعنه بالکلی العرفانی اشیع ویمکن ان یراد بها الوجود السعی الخارجی و یکون ادراکه بمشاهدة النفس ایاه علی طریقة صدر المتألهین فی باب ادراک الکلیات (فان قلت) الکلام فی تجرد الصور المعقولة وان تجردها مستلزم لتجرد محلها والکلی السعی المعبرعنه بارباب الانواع لیس الا فی الخارج وتجرده لا یستلزم تجرد النفس اذ هو لا یکون قائما بالنفس لاعلی نحو الصدور ولاعلی نحو الحلول ولاعلی نحو الاتحاد (قلت) لیس الاستدلال بوجود رب النوع فی نفسه بل الاستدلال بوجوده للنفس وجوداً رابطیا وتجرده کذلک یستلزم تجرد النفس

» **قوله** - من ان ادراک الکلیات مشاهدة النفس - اعلم ان للقوم فی ادراک النفس للکلیات مسالک

الاول ما ذهب الیه المتکلمون من المعتزلة وهو کون ادراک الکلیات بانتزاع مفهوم عام من الجزئیات المشترکة المندرجة تحت معنی کلی ویکون حصول ذاک المعنی الکلی فی النفس علی نحو التولد مثل تولد العلم بالنتیجة عن العلم بالصغری والکبری حیث انهم یجعلون العلم بالمقدمتین فی القیاس علة تامة لحصول العلم بالنتیجة لا من العلل المعدة لحصوله ویرد علی هذا المذهب بما ثبت واتضح من انحصار العلة المؤثرة فی الحق تعالی وکون الوسائط عللا معدة وشرائط للتاثیر لاعللا حقیقیة وبعبارة اخری یکون بطلان مذهبهم بعین ما یبطل به التفویض حیث ان القول بکون شیء غیر الحق تعالی علة فاعلیة مؤثرة مستقلة من صغریات القول بالتفویض کما لایخفی

الثانی ما ذهب الیه المشائون و هو عین المذهب المتکلمین من

كون ادراك الكليات بالانتزاع عن الجزئيات الا انهم يقولون بحصول ذاك المعنى المنتزع في النفس من قبل اتصالها بخزانتها وهى العقل الفعال الذى هو خزانة للعلوم و مرادهم من الاتصال تحقق ارتباط بين النفس و بين العقل الفعال الموجب لاطلاعها على ما فيه من صور الكليات بقدرما يحصل لها الارتباط به من الشدة والضعف مع حفظ الاثنينية بين النفس و بين العقل الفعال من حيث الوجود كما هما متغايران من حيث المفهوم واستدلوا على ثبوت هذا المعنى اى كون العقل الفعال خزانة للنفس بالتفاوت الحاصل بين غفلة النفس عن الكليات وذهولها عنها و بين نسيانها فى عدم الحاجة الى اكتساب جديد فى الاول دون الاخير وهو الشاهد على وجود تلك الكليات فى مخزن للنفس فى الاول بعد غفلة النفس عنها والا لكان محتاجا الى تجشم جديد كما لايخفى

الثالث ما ذهب اليه الاشراقيون وهو ان ادراك الكليات انما هو بمشاهدة ارباب الانواع والالتحاق الى المثل النورية الابداعية على ما نقله الشيخ عنهم حيث يقول انهم جعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هى المعقولة واياها يتلقى العقل وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحوها واياها تتناول

الرابع ما سلكه صدر المتالهين قده و هو المسلك الثالث بعينه مع زيادة كون المشاهدة عن بعد وتوضيح المسلكين ان معنى مشاهدة النفس للمثل النورية عبارة عن فنائها واتحادها معها وجوداً اى صيرورة النفس موجوداً بوجود المثل النورية وفنائها عن وجودها و بهذا يفترق المسلكين عن مسلك المشائين حيث انهم يقولون بالاتصال مع العقل الفعال ومعنى الاتصال هنا كما عرفت هو الارتباط بين الشيئين مع حفظ

اثنينيتهما وجوداً واما الاتحاد فهو صيرورة الموجودين موجوداً بوجود واحد نظير موجودية الصور العلمية بوجود النفس فبعد فناء النفس عن وجودها وصيرورتها موجودة بوجود الكلى العقلى والرب النوع يكون وجود رب النوع والمثال العقلى منسوباً الى النفس كما انه منسوب الى مهية المثال العقلى فالمهيتان موجودتان بوجود واحد الا ان نسبته الى مهية العقل بالاصالة والى مهية النفس بالتبع وعلى كلا المسلكين اعنى مسلك الثالث والرابع مشاهدة الرب النوع تكون بالاشراق والاضافة الاشراقية التى فى المقام تتحقق بين الشىء و نفسه بالعلم الحضورى اذ هى اما تتحقق بين العلة ومعلولها او بين الشىء ونفسه وحيث ان النفس ليست علة لرب النوع بل الامر بالعكس فلاجرم تصوير الاضافة الاشراقية انما هو باشراق النفس الى العقل بعد صيرورتها عقلا فروح الاضافة الاشراقية فى المقام انما هو بمشاهدة النفس ذاتها بعد صيرورتها مثالا عقليا وعلى هذا فادراكها الكلى يكون بصيرورتها بنفسها كلياً على قاعدة اتحاد المدرك والمدرك و يفترق مسلك الاشراقيين عن مسلك صدر المتألهين بكون المشاهدة على المسلك الاخير عن بعد دون مسلك الاشراق و انما اعتبر كون المشاهدة عن بعد لتصحيح الكلية اعنى الانطباق على الكثيرين و قدمثل لتصوير مسلكه بشىء مرئى عن بعد اوفى هواء مغبر حيث انه لما لم يكن متميزاً بتمام حقيقته يكون محتمل الانطباق على الكثيرين ووجه كون المشاهدة عن بعد امران (احدهما) من ناحية النفس وهو احتجابها بالشواغل وعدم حصول الانقطاع لها الى عالم العقل بالكلية بواسطة اشتغالها بتدبير البدن (وثانيهما) من ناحية المثل العقلية وهو قاهريتها المانعة عن مشاهدتها عن قرب كما فى الشمس التى تحتاج رؤيتها الى وساطة زجاجة ملونة اوهواء مغبر والا يحصل العمى للباصرة

المسلك الخامس ما سلكه المصنف قده وهو مسلك صدر المتالهين لكن مع جعله المدرك ظل المثال العقلى و وجه رب النوع وعنوانه و مراده من الظل هو الوجود المنبسط عن المثال العقلى على معلولاته الذى هو وزان النفس الرحمانى والمشية الالهية فى ايجاده سبحانه تعالى و معلوم انه عنوان عن المثال العقلى اى حاك عنه حيث ان كل معلول حاك عن علته ووجه جعله المدرك هو ظل رب النوع وعنوانه بالمعنى المتقدم لاهو نفسه ان مشاهدة نفس رب النوع باتحاد النفس معه وحصول الاضافة الاشراقية بين النفس وبينه بالتصوير المتقدم لايحصل فى الاوائل و معلوم ان ادراك الكليات لايتوقف على بلوغ النفس الى مرتبة العقل بالمستفاد واتحادها بالعقل المتكافئة وصيرورة النفس المدبر نورا قاهرا وعقلا كلياً ولذلك كلما ذكره صدر المتالهين من جعل الاتحاد بين النفس وبين المثال العقلى جعله المصنف بينها وبين ظله لكن فيمن لم يبلغ الى مرتبة العقل وقد قال قده فى اسرار الحكم بهذه العبارة واين برحسب اوائل نيل عقل است آنها را كه هنوز نفس در مرتبه نفسية باقى است واز انوار قاهرة نگرديده (وباز گويد) دراوائل نيل عقل آنها را اشعه انوار قواهر ادنون است هستند ورقائق مثاليه اظله اشعه پس قلوب آدميين وصدور منشرحه ايشان دراوائل مطارح الاشعة والاظلة اند تا دراواخر بآنها پيوندند و متحد شوند وانوار مدبره انوار قاهره گردند انتهى (اقول) ولعل اعتبار صدر المتالهين قده كون مشاهدة الانوار القاهرة يكون من بعد وتمثيله بمشاهدة صورة فى هواء مغبر يكون لاجل هذه النكتة وبالجملة فليس فى ما حققه المصنف وما افاده صدر المتالهين كثير مخالفة كما لايخفى

» قوله - و اياها يتلقى العقل - قال المصنف فى حاشيته على

الاسفار ای هذه المثل الالهية ينال العقل حين ادراكه للكليات كما مر فی مبحث الوجود الذهنی ان ادراك الكليات مشاهدة النفس هذه المثل النورية لكن عن بعيد

ص٣٠١ **قوله** - وجعلوا العلوم والبراهين - المراد بالعلوم هو العلوم التصورية كالحدود والرسوم وبالبراهين المبادی التصديقية

قوله - تنحو نحو هذه ای - ای نحو مشاهدة الصور المفارقة وحاصل كلامه انهم اعتقدوا ان العلوم الكلية والبراهين اليقينية توءم نحو هذه الصور وتنالها والمقدمات الكلية تقام علی الكلی والجزئی لايكون كاسبا ولامكتسبا وعلی الامر الدائم لاالداثر وهذه المثل واحوالها هی الكليات الوجودية الدائمة التی تنال بالحدود والرسوم والبراهين ذواتها وصفاتها ولكن مع تفاوت مراتب النيل

» **قوله** - و اياها تتناول - يعنی انها تتناول الصور المفارقة لا الامور المحسوسة

» **قوله** - بيانه ان العاقلة تقوی علی افعال غير متناهية - وحاصله ان النفس الناطقة تقوی علی معقولات غير متناهية ولا شیء من القوی الجسمانية تقوی علی افعال غير متناهية فلاشیء من القوی العاقلة جسمانية اما الصغری فقد قال فی الاسفار بان النفس تقوی علی ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة انتهی واما الكبری فلماثبت من ان افعال القوی الجسمانية متناهية من حيث الشدة والعدة والمدة كما مر فی مبحث العلة والمعلول من قول المصنف قده (قد انتهی تاثير ذات مدة) (فی مدة وعدة وشدة) واورد علی هذا البرهان بهذا التقريب بوجوه (الاول) المنع من تقوی النفس الناطقة علی ادراك

امور غير متناهية دفعة بل انما تدرك ادراكا لاينتهى الى حد الا و تقوى بعد ذلك على ادراك شىء آخر ولكن لايلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لاينتهى فى الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل وكما ان العدد ايضا لا ينتهى الى حد يقف عنده بل ما من مرتبة من العدد تتحقق فى الخارج الا ويمكن ان تتحقق مرتبة اخرى فوقها بانضياف واحد عليها لكن لايمكن ان تتحقق جميع مراتبه الغير متناهية فى الخارج والحاصل ان المراد من المعقولات الغير المتناهية التى تقوى النفس على ادراكها ان كان الغير المتناهية بالفعل بحيث كان لها الاطلاع على المعقولات الغير المتناهية بالفعل دفعة فهو ممنوع و ان كان المراد منها الغير المتناهية اللايقفية فهو مسلم ولكنه لايثبت المطلوب قال الشارح القوشجى ان كان المراد من ان النفس تقوى على معقولات غير متناهية انها لاتنتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضاً كذلك فان القوى الخيالية مثلا لاتنتهى فى تصور الاشكال الى حد الا وهى تقوى على تصور شكل آخر بعده وان كان المراد به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الاان يريدوا انها تتصور مفهوماً كلياً ويلاحظ افراده الغير المتناهية فى ضمن ذلك المفهوم الكلى اجمالا والقوى الجسمانية لاتقدر على تعقل ذلك لكن الاستدلال به (ح) يرجع الى الدليل الثانى اعنى اثبات تجرد النفس من ناحية ادراكها الكليات واجاب عن هذا الاشكال فى الاسفار بانه لاشك ان الناطقة لاتنتهى الى حد الا وتقوى على ادراك امور آخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لايمكن ان يكون كذلك وقد حصل الغرض (انتهى) وقال المصنف قده فى حاشيته على الاسفار

فيما كتبه عند هذا الجواب بما لفظه قد سلم ان المراد باللا نهاية فى الاستدلال اللايقفية لكن القوى الجسمانية لاتقوى عليها ايضا (اقول) ولعل ما اجاب به فى الاسفار يرجع الى ما حققه الشيخ فى الشفاء من ان النفس يقدر على ادراك ما لايتناهى بالقوة اى فيها قوة ادراك الغير المتناهى ولاشىء من الجسمانيات كذلك ولايخفى انه لايرد عليه الايراد المذكور فى شىء قال فى الشفاء قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التى من شأن القوة الناطقة ان تعقل بالفعل واحدا واحدا منها غيرمتناهية بالقوة وقد صح لنا ان الشىء الذى يقوى على امور غيرمتناهية بالقوة لا يجوز ان يكون جسماً ولاقوة فى جسم مذبرهن على هذا فى الفنون الماضية فلايجوز اذن ان يكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة فى جسم البتة ولافعلها كائنا فى جسم ولابجسم وليس لقائل ان يقول كذلك التخيلات فذلك خطاء فانه ليس للقوة الحيوانية ان يتخيل اى شىء اتفق مما لا نهاية له فى اى وقت كان ما لم يقرن بها القوة الناطقة انتهى ولكن المصنف قده اتعب نفسه الشريفة فى الجواب بوجه آخر وقال فى ادراك كل معقول كلى يحيط بجميع افراده الغير المتناهية واستدل له بان ذلك المعقول وان كان من حيث المفهوم مغايرا مع مفاهيم مصاديقه ولذا يكون حمل الكلى على الفرد من قبيل حمل الشايع الصناعى الذى يعتبر فيه تغاير الموضوع والمحمول مفهوماً لكنه من حيث التحقق عين تمام المشترك النوعى لو كان المعقول مهية نوعية او الجنسى لو كان مهية جنسية اوغيرهما من المفاهيم العرضية كالماشى والضاحك بالقياس الى الانسان وكيفما كان فهو متحد وجوداً مع الافراد ولذا يصح حمله عليها بالحمل الصناعى المعتبر فيه اتحاد الموضوع مع المحمول وجوداً وقال فى اسرار الحكم ما حاصله ان المراد

اثبات تجرد النفس بادراك المعقولات الغير المتناهية فى كل معقول بالنسبة الى افراده الغير المتناهية المدركة بادراكه اجمالا على ما عليه المشهور وتفصيلا (١) بالتفصيل المناسب لعالم العقل بحيث يكون جميع الافراد مدركة بادراكه دفعة واحدة دهرية لازمانية ففى ادراك (كل علة متقدم على معلولها) يدرك تقدم العلة المجردة والمادية وفى المجردة من العقول المترتبة والمتكافئة والنفوس السماوية والارضية وفى المادية هذه القوة و تلك القوة و هـذه الطبيعـة و تلك الطبيعة و نحوها والحاصل ان للنفس معقولات غير متناهية وهذا ظاهر فى علمها بمعقول واحد كلى فضلا عن معقولات متعددة و ان معقولاتها حاضرة عندها لانها موجودة بوجودها على ما هو التحقيق فى الوجود الذهنى من كون الصور العلمية موجودة بعين وجود النفس وهذا المعنى عند توجه النفس اليها والالتفات اليها و عند العلم بها الذى هو العلم بالعلم اظهر كما لايخفى اقول ما افاده حقيق بالتحقيق الا ان الذى افاده الشيخ فى الشفاء و عليه نزلنا ما فى الاسفار يكون اسهل

الوجـه الثانى من وجوه الاشكال ان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال والامر الجسمانى يقوى على انفعالات غير متناهية كما فى الهيولى الاولى القابل للصور الغير المتناهية واجيب عنه اولا بان الادراك فعل لا انفعال و هذا ما اشار اليه المصنف قده بقوله وكون التعقل فعلا ليس فيه كثير اشكال

(١) ولعل هـذا مبنى على مختاره ومختار صدر المتالهين فى ادراك الكليات من اتحاد النفس مع المعقول الذى هو المثال العقلى اوشعاعـه و نوره وان تمام افراد الطبيعة موجودة بوجود المثال النورى بوجود واحد جمعى لفى نحو موجودية كل معلول بوجود علته (فافهم)

وثانياً هب ان الادراك نفسه انفعال ولكن فعل النفس فى تركيب المقدمات وتحليلها كاف فى اثبات المطلوب والى هذا يشير ما فى الشفاء حيث يقول بعد العبارة المتقدمة ولالقائل ان يقول ان هذه القوة اى العقلية قابلة لافاعلة وانتم انما اثبتم تناهى القوة الفاعلة والناس لا يشكون فى جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما للهيولى فنقول انك ستعلم ان قبول النفس الناطقة فى كثير من اشياء لانهاية لها قبول بعد تصرف فعلى انتهى

وثالثاً بالمنع من قبول الامور الجسمانية للانفعالات الغير المتناهية فان جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة افاعيلها وان كانت الجهتان مختلفتين فان الشىء ما لم يكن له وجود لاينفعل عن شىء آخر فالقوة الجسمانية كما لاتقوى على افعال غير متناهية كذلك لاتقوى على انفعالات غير متناهية واما النقض بالهيولى فمندفع بان الهيولى ضعيفة الوحدة مبهم الوجود شبيهة بالعدم وتكون فعليتها بعين كونها قوة

الوجه الثالث النقض بالنفوس المنطبعة الفلكية فانها جسمانية مع ان افعالها وهى الحركة الدورية غير متناهيـة والجواب عنه ان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة فى افعالها من التحريكات فهى فى ذاتها وان كانت متناهيـة القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية

٦ قوله - كالوحدة الحقيقية ـ وهى نفس الوحدة ومصداقها و التى بها يكون الواحد واحداً وهى الوجود غير انه فى الوجودات الامكانية وحدة حقة ظلية وفى الوجود الواجبى وحدة حقة حقيقية

٧ قوله - وكعلة العلل ـ هذا مثال للعلة المحيطة

قوله - كمقدار اومنطبعة فى مقدار ـ المراد بالمقدار اما

الجسم نفسه فيكون مثالا للجسم والمنطبعة فى المقدار مثالا للجسمانى واطلاق المقدار على الجسم نفسه جائز كما اطلقه عليه فى الشفاء و اما المقدار بمعناه المصطلح اعنى ما هومن مقولة الكم وعليه فيكون الكاف فى قوله كمقدار للتشبيه ويكون المقصود تشبيه الجسم بالمقدار والجسمانى بالمنطبعة فى المقدار

ص٣٠٢ **قوله** - بل غير متناهية الانقسام - لانها (ح) حالة فى محل غير متناهية الانقسام وهو الجسم الذى لايقف انقسامه الى حد والحال فى المحل الغير المتناهى الانقسام غير متناهى الانقسام

» **قوله** - ففى بعض تجردها - وهو الدليل الاول

» **قوله** - وفى بعض عدم نهاية افرادها - وهو الدليل الثانى

» **قوله** - وفى بعض بساطتها - وهو الدليل الثالث

» **قوله** - بل فى هذا ما خصصت - لانه كما عرفت إستدلال بالمعقولات البسيطة التى هى بعض المعقولات

» **قوله** - مرة من امكانه - كما هو طريقة الحكماء فى اثبات الصانع

» **قوله** - ومرة من حدوثه - كما هو طريقة المتكلمين

قوله - ومرة من حركته - كما هو طريقة الطبيعيين ثم لا يخفى ان تنظيم هذا البرهان على القياس المنطقى ينحل الى قياسين اولهما بالشكل الاول هكذا . النفس الناطقة محل للعلم البسيط وهذا صغرى و كلما هو محل للعلم البسيط فهو ليس بمنقسم وهذا كبرى فينتج ان النفس الناطقة ليست بمنقسم وثانيهما بالشكل الثانى بجعل النتيجة المذكورة صغرى وينضم اليها كبرى هكذا وكل جسم وجسمانى فهو منقسم فينتج

ان النفس ليست بجسم ولاجسمانی وهوالمطلوب

قوله - ای فی الجملة و فی بعض الافعال - قيد غناء النفس عن المادة ببعض الافعال لئلايرد انها محتاجة فی الفعل الی المادة كيف وبذلك تمتاز عن العقل الذی هوفی ذاتـه وفعله غنی عن المادة وحاصل دفع الايراد ان غنائها فی فعلها عن المادة كاحتياجها اليها يكون فی الجملة ای فی بعض المواردومن المعلوم ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقق فرده فيكفی فی اثبات غنائها عدم احتياجها فی بعض الموارد كما انه يكفی فی ثبوت حاجتها الی المادة احتياجها اليها فی بعض مواردآخر

« **قوله** - اما الصغری فكما فی الامثلة المذكورة - وهی درك النفس ذاتها ودركها لادراك ذاتها ودركها آلاتها

« **قوله** - وهما حضوريان ليسا زائدين - امـا ادرك النفس ذاتها حضوری فلان مرجعه الی عدم غيبوبةالذات عن الذات واماادراكها ادراك ذاتها فلان مرجعه ايضا الی ادراك الذات حيث ان ادراك ذاتها ليس امرا زائداً علی ذاتها واما ان ادراكها لا لآتها حضوری فلانه لولم يكن كك لاحتاج فی ادراكها الی توسيط آلة فلوكانت نفسها آلة لادراك نفسها يلزم ان تكون آلة لنفسها وذی آلة وهو محال ولوكان لادراكها آلة غيرنفسها يلزم التسلسل

قوله - الا انهما اختلفا مفهوماً - يعنی ادراك النفس ذاتها او ادراكها لادراك ذاتها عين ذاتها مصداقاً واوكان المقصود الاستدلال بكونهما فعل النفس مصداقاً لكانت مصادرة لكن الغرض اثبات تغايرهما مفهوماً والاحكام تختلف باختلاف توارد العنوانات فيصح الحكم بانها من حيث ذاتها فاعلة ومن حيث ادراك ذاتها فعل لذاتها وان كانت ذاتها وادراكها

لذاتها متحدة مصداقاً ولاینافی اتحاد ذاتها مع ادراك ذاتها او ادراکها لادراك ذاتها مع کونهما متحدة مصداقاً لان العلية علی ما هوالتحقیق هی التشأن ولاتستدعی التعدد والتغایر فالوجود من حیث هوعلة و من حیث تعینه بای تعین کان معلول وهوهو بعینه وهذا معنی ما یقوله فی الحاشیة والعلية هی التشأن والوجود سابق علی کل التعینات

» **قوله** - فلانه لواحتاج فی ذاته لاحتاج - قال فی الاسفارلان کون الشیء فاعلا متقوم بکونه موجودا فلوکان الوجود متقوما بالمحل لکان الفعل متقوما به ایضا لان الایجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات فحاجة الذات والوجود الی شیء یستلزم حاجة الایجاد والفعل الیه من غیرعکس ولهذا لایفعل شیء من القوی الجسمانیة الابمشارکة الجسم

ص٣٠٣ **قوله** - و اما بیان الملازمة - وبعبارة اخری فی بیان الملازمة ان تعقل النفس لذلك الجسم الذی هی حالـة فیه لا یخلو اما یکون لاجل ان صورته الموجودة فی الخارج التی هی حاضرة عندالعقل لکونها محلا له کافیة فی تعقل ذاك الجسم اوانها لیست کافیة بل یحتاج الی صورة اخری من تلك الالة تحصل للقوة العاقلة فعلی الاول وجب ان تکون دائمة التعقل لتلك الالة وعلی الثانی یلزم اجتماع المثلین فی محل واحد احدهما الصورة المنطبعة العاقلة والاخر الصورة المنطبعة المعقولة لایقال الصورة الثانية اعنی المنطبعة المعقولة حالة فی الاولی اعنی المنطبعة العاقلة فلایلزم اجتماع المثلین فی محل واحدلانه یقال تمامیة هذاالبرهان متوقفة علی مقدمتین و هما ان المدرك بالالة تکون صورته المدرکـة فی الالة ادراکه وان الجسم الذی محل للقوة العاقلة آلة لادراکها ومع تمامیة هاتین المقدمتین یندفع السئوال لکن الشأن فی اتمام المقدمة

الاولى منهما قال صدر المتالهين وهى غير مسلمة عندنا لان القوة الباصرة مثلا تدرك المبصرات لا بارتسام صورها فى العين وكذا قوة الخيال تدرك الصور والاشباح الجسمانية لا بانطباعهما فى الدماغ قال قده فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلك المقدمة

» **قوله** - بيانه ان النفس مستكفية بذاتها - وحاصل هذا البرهان ينتظم بصورة قياس على هيئة الشكل الثانى هكذا النفس مستكفية بذاتها وباطن ذاتها فى استرجاع ما حصلته من الصور العلمية ولاشىء من المنطبعات كالجسم والجسمانى بمستكف بذاته فالنفس ليست منطبعة فى جسم اوجسمانى وهو المطلوب

» **قوله** - والنفس استرجعتها من غير استيناف سبب حصولها - فان كثيراً مّا يحدث فينا صورة علمية بسبب فكر او تعليم معلم ثم يزول عنا تلك الصورة عند الذهول ويمكننا استرجاع تلك الصورة بذاتنا من غير استيناف ذلك السبب

» **قوله** - والكلام فى الصفة الطارية - قال فى الاسفار كلامنا فى الصفة الطارية للشىء لاجل سبب خارج عن ذات الموصوف و برودة الماء صفة ذاتية علتها طبيعة الماء بشرط عدم القاسر ثم اذا عادت البرودة اليه ما عادت الامع سببها اعنى مجموع الطبيعة وعدم المانع انتهى

قوله - لان الظلمة عدم لايحاذيها شىء - فلو كان النور الحسى مركباً مشوبا بالظلمة يلزم ان يكون مركباً من امر وجودى و هوالنور وعدمى وهو الظلمة والمركب الموجود فى الخارج يجب ان يكون بجميع اجزائه موجوداً فى الخارج والا لم يكن المركب موجوداً فى الخارج اذالمركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه لكن الجزء العدمى ليس

موجوداً فى الخارج اذ العدم لايحاذيه شىء فى الخارج بل هو عدم شىء فى الخارج مع ان النور لوكان مركباً لكان مركبـاً من نفسه الذى هو النور والظلمة التى هى نقيضه فيلزم تقوم الشىء بنفسه و نقيضه وهو غير معقول وهذاكما ان الحركة البطيئة مثلا ليست مركباً من حركة وبطوء وهوعدم الحركة وكما ان مراتب الاعداد ليست مركبة من امروجودى و هو نفس تلك المرتبة و عدمى وهو عدم المراتب اللاحقة فالخمسة مثلا عبارة عن مرتبة بسيط من مراتب العدد لا انها مركبة من تلك المرتبة و عدم المرتبة السادسة مثلا وهكذا فالانوار الحسية كالحركات والاعداد كلها بسائط فى الخارج

» **قوله** - فضلا عن الانوار الحية - المراد بالانوار الاسفهبدية هوالنفوس وبالانوار القاهوة هرالعقول الكلية من القواهر الطولية المعبر عنها بالقواهر الاعلين والعرضية المعبر عنها بالقواهرالادنين والمراد بنور الانوار هوالواجب تعالى شأنه العزيز

قوله - لان التجردالذى نحن بصدداثباته - اعلم ان المركب على اقسام وكل قسم منه مقابل للبسيط الذى يقابله و اولى الاقسام من المركبات هوالمركب من الاجزاء المقدارية اعنى الاجزاء التى لها مقدار اذ هوجسم لامحالة ضرورة ان المقدار من لوازم الجسم واذا كان جسماً فهومركب من المادة والصورة لكون الجسم متقوماً بهما فيلزم ان يكون مركباً من الاجزاء العقلية التحليلية ايضا اعنى الجنس والفصل لكون الجنس والفصل فى المركب من المادة والصورة مأخوذين منهما و انما التفاوت بينهما بالاعتبار فالموجود منه مركب من المهية والوجود و ان لم يكن الوجود جزء خارجياً منه فالمركب من الاجزاء المقدارية داخل

فى جميع اقسام المركبات اذ هو مركب خارجى من المادة والصورة ايضا ومركب من الجنس والفصل ومن الوجود والمهية ايضا لكن كل مركب من المادة والصورة لايجب ان يكون مركباً من الاجزاء المقدارية كما فى العناصر البسيطة حيث انها مركبة من المادة والصورة الا انها ليست لها اجزاء مقدارية بالفعل كما ان كل مركب من الجنس والفصل لايكون مركبا من المادة والصورة كما فى الاعراض حيث انها مع كونها بسايط خارجية مركبة من الجنس والفصل وكما ان كل مركب من المهية والوجود لا يجب ان يكون مركباً من الجنس والفصل كما فى الاجناس العالية والفصول الاخيرة حيث انها مهية من المهيات لكنها بسيطة اى ليست مركبة من الجنس والفصل بل هى نفس الجنس او الفصل لكنها عند وجودها موجود مركب من المهية والوجود وان كان وجودها بعين وجود ما ينضم اليها من الجنس اوالفصل فاخص مراتب البسيط هو البسيط الذى لايكون مركباً من المهية والوجود اذ يلزم سلب كافة التراكيب عنه لانه اذا لم يكن له مهية فلايكون مركباً من الجنس والفصل لان المركب منهما هو المهية واذا لم يكن مركباً من الجنس والفصل فلايكون مركباً من المادة والصورة لان المركب منهما مركب من الجنس والفصل جزماً كما عرفت واذا لم يكن مركبا من المادة والصورة فلم يكن مركباً من الاجزاء المقدارية ايضا فكما ان غير المركب من المهية والوجود اخص مراتب البسيط يكون المركب من الاجزاء المقدارية اخص مراتب المركب اذا عرفت ذلك تبين لك معنى قول المصنف قده والتجرد عن المهية فوق التجرد عن المادة فان التجرد عن المهية يستلزم التجرد عن الجنس والفصل والتجرد عنهما يستلزم التجرد عن المادة كما بيناه

ص٣٠٤ **قوله** - كما انه فوق الجوهرية - لان الموجود المجرد عن المهية هوالوجود والوجود لا يكون جوهرا ولا عرضاً بل هو فوق الجوهروالعرض

» **قوله** - انه لاحد لهافى الكمال تقف دونه - اعلم ان لقولهم هذا (النفس وما فوقها انيات بحتة ووجودات صرفة لامهية لها) معنيين احدهما مارامه المصنف قده فى هذا المقام واوضحه فى اسرار حكمه و فى حاشيته على الكتاب فى المقام و حاصله ان المهية بمعنى القول الشارح والجامع المانع منتفية عنها وان كان لوجودها حد وهو كون وجودها دون العقول الا ان هذا الحد بمعنى نفاد الشیء وفاقديته لمرتبة شیء آخرفالنفس لاحد لهابمعنى ولها حد بمعنى آخرفالحد بمعنى الجامع المانع ليس لها اذلاحد لهافى الكمال تقف عنده بل كل حد تصل اليه تتجاوزه وتكسره وتترقى عنه على ما هومقتضى ظلوميته (اين چه ظلم است كه عين معدلت است) والحد بمعنى كون مرتبته دون مرتبة العقول كماان مرتبة العقول دون مرتبة نور الانوار ثابت له ولايخفى عدم استقامة هذا المعنى فى شیء وذلك لان المهية ليست شيئا بل هى امر اعتبارى يعتبرها الذهن من منشأ خارجى وهوفاقدية وجود الشیء لمرتبة شیء آخر كما قال المصنف فى الحاشية بقوله نعم هوراسم المهية فى الذهن ومع الاعتراف بكون وجود النفس محدودا بحد ناقص عن مرتبة الانوار القاهرة ينتزع من حد وجودها ذلك المهية و يصح اعتبار المهية لها فى الذهن وان لم يكن لمهيتها ما بازاء فى الخارج بل يجب ان لا يكون كك اذ المهية ليست متاصلة فى الخارج فى قبال الوجود وهل مهيات الاشياء الاخرمثل الجسم ونحوه الاكك والمعنى الثانى لنفى المهية عن النفس والعقل ان احكام الوجود عليهما

غالبة واحكام المهية عليهما مغلوبة مغلوبة حتى من جهة مغلوبية احكام المهية فيهما كانه لامهية لهما اصلا اذ المهية فيما لاتبرز آثارها كانها معدومة ضرورة ان الشيء الذى لا يترتب عليه آثاره فى حكم المعدوم لانه مثله فى عدم الاثار فلما كانت آثار الوجود على النفس والعقل غالبة قيل انهما وجود بحت وهذا هو الحق الحقيق بالتحقيق لكن العبارة المنقولة عن التلويحات فى اسرار الحكم يلائم المعنى الاول فراجع

» **قوله** - ففى مقام العاقلة - وهذا اشارة الى ان المدرك فى جميع المراتب هو النفس فالنفس هو العاقل لكن فى مرتبة العاقلة وهو المتخيل لكن فى مرتبة الخيال وهو المتوهم فى مرتبة الواهمة وهو الحاس فى مرتبة الحواس

» **قوله** - للصور الغير الادراكية - المراد بصور الغير الادراكية هو الصور الغير الاحساسية وللادراك اطلاقان (احدهما) الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك مطلقا سواء كانت من الاحساسية او من المعان الجزئية ويقال له الادراك بالمعنى الاعم (وثانيهما) الصورة الاحساسية و هذا ادراك بالمعنى الاخص

» **قوله** - وهذا الدليل يثبت تجرد الخيال ايضا - لان الخيال بالنسبة الى الصور الجزئيـة المحسوسة بالحواس الخمس و حفظ جميع المتخالفات والمتقابلات كذلك فيكون طريقاً فى اثبات تجرده

قوله - اى بدنها - تفسير الجسم بالبدن للاشارة الى ان البدن يسمى بالبدن ما دامت النفس متعلقة به و عند زوال تعلقها يسمى بالجسم كما ان تسمية النفس اى تسميتها بالنفس انما هى عند تعلقها بالبدن وعند زوال تعلقها عنه لا تسمى بالنفس و بالجملة فالنفس والبدن

كلاهما متشابهان فى كونهما نفساً وبدنا مع التعلق وعند زواله لاتكون النفس نفساً ولا البدن بدنا

» **قوله** - الفكر بدل من كمالها - فيصير فى حكم المبتداء لقوله كلال جسمها فحاصل الكلام (ح) هكذا كمال النفس او الفكر كلال البدن

» **قوله** - وهذه الجملة ايضا خبر بعد خبر - يعنى كما ان الجملة المتقدمة وهى قوله لها بلاتزاحم كل الصور كانت خبرا بعد خبر لقوله وانها الخ كذلك جملة كمالها كلال جسمها ايضا خبر بعد خبر

» **قوله** - بيانه ان الفكر كمالها - اما ان الفكر كمال للنفس فلخروجها بسبب الفكر و تعقلاتها عن مرتبة العقل الهيولانى الى مرتبة العقل بالفعل ولاشك فى ان وصولها اليها كمال لها واما انه كلال للبدن فلانه سبب جفاف رطوبة الدماغ لاجل ثوران الحرارة المجففة حتى قد ينتهى الى الجنون وذلك معلوم بالتجربة

مردن‌تن درریاضت زندگی‌است رنج این‌تن روح‌را پایندگی‌است

» **قوله** - لما انتجه الثالث - يعنى يترتب القياس على ترتيب الشكل الثالث بجعل الحد الاوسط موضوعاً فى الصغرى والكبرى هكذا الفكر كمال النفس والفكر لايكون كمال البدن فينتج ان ما يكون كمال النفس لايكون كمال البدن فنقول لو كانت النفس بدنا اوبدنيا لكان كمالها كمال البدن لكن ليس كمالها كماله بحكم انتاج القياس المذكور فالنفس ليست بدنا ولا بدنيا وهو المطلوب هذا و فى الاسفار قرر هذا البرهان هكذا كثرة الافكار والتعمق فيها سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن وسبب

لاستكمال النفس والشىء الواحد لايكون سببا لكمال شىء ونقصانه فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لكانت الافكار التى هى سبب لنقصان البدن اوموته سببا لنقصان النفس اوموتها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غيرالبدن ثم اوردعليه بقوله ولقائل ان يقول انالممتنع كون شىء واحد سببا لكمال شىء واحد ونقصانه من جهة واحدة وفى وقت واحد واما ان يكون ذلك فى وقتين وبحسب اعتبارين فغيرممتنع انتهى ولاجل ذلك الاشكال الوارد على هذا التقريرلم يذكره المصنف و عدل عنه الى ما ذكره

« **قوله** ـ اوتقرره على هيئةالثانى ـ بجعل الحدالوسط محمولا فى الصغرى والكبرى

» **قوله** ـ كما دل عليها الجمع المعرف ـ اى يدل على كثرة الفكر كونالفكرجمعامعرفا باللام فتدل على العموم لكونالجمعالمعرف باللام مفيدة لها

ص٣٠٥ **قوله** ـ ان النظرية هى التى بها يجوز الانسان ـ اعلم ان القوة العالمة والقوة العاملة كلتا هما من مراتب العاقلة و هى حالة لنفس من حيث هى تدرك الاشياء لكن مدركاتهامختلفة ومن ناحية اختلافها قسمت القوة المدركةبالعالمة والعاملة والعقل النظرى والعملى والا فهى قوة عالمة على التقديرين فالاحسن ان ينقسم العلم كما فى كتب الاخلاق بعلم المكاشفة و علم المعاملة والمراد بالاول هو العقل النظرى بهذا الاصطلاح وهوالذى يكون مطلوبا لذاته لا لان يترتب عليه العمل كالعلم بان الله سبحانه موجود اوواحد اوعالم اوقادر ونحوذلك وبالثانى وهو العقل العملى بهذا الاصطلاح وهو الذى يكون مطلوبا لما يترتب

عليه من العمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح والصلوة واجبة والزنا حرام و نحو ذلك وقد حقق فى محله ان علم المكاشفة افضل من العمل كما ان العمل افضل من علم المعاملة و ذلك لان علم المعاملة مطلوب لما يترتب عليه من العمل فيكون مطلوبا للعمل فلو لم يترتب عليه العمل لكان الجهل منه افضل واما العمل فهو لمكان مطلوبية ما يترتب عليه من احوال القلب وتطهيره من الادناس والارجاس وتزكيته لان يحصل فيه جلية الحق من العلم بذاته وجلاله و جماله فعلم المكاشفة هو منتهى الغايات و نهاية الطلبات والى ماذكرناه من كون العقل النظرى والعملى كلاهما من اقسام الادراك ينظر كلام الفارابى حيث عرف العقلى النظرى بالقوة التى بها يجوز الانسان علم ما ليس من شانه ان يعمله والعقل العملى بالقوة التى بها يجوز الانسان علم ما من شأنه ان يعمله

ص ٣٠٦ **قوله** ـ فماهو استعداد المعقول الاولى ـ المراد بالمعقول الاولى هو البديهيات باقسامها الستة و هى (١) الاوليات (٢) والتجربيات (٣) والمشاهدات (٤) والمتواترت (٥) والفطريات (٦) والحدسيات

» **قوله** - سمى بالعقل الهيولانى ـ وانما سمى عقلا مع خلوه عن كافة المعقولات لانها قوة قبولها كافة بحيث لااستعصاء لها فى قبول شىء منها فاذا قيست الى القوة التى فى الحيوانات يستبان انها عقل اذ الاشياء تستبان بمقابلاتها كما ان الهيولى الاولى وان كانت بالقياس الى الصور عدم لكنها مقيسة الى العدم البحت وجود فكانها برزخ بين العدم المحض والوجود الصرف كما قال المصنف وقوة الوجود وجود ان ترب فى ذلك فقس تلك القوة الى العدم حتى تذعن انها و ان لم تكن فعلية صورية لكنها بالقياس الى العدم الصرف وجود كما ان الظل نوران

تزنه مع الظلم

» **قوله** - والمراد بالملكة هنا مايقابل العدم - سميت النفس فى تلك المرتبة بالعقل بالملكة لوجهين

والاول منهما مبتن على ان يكون المراد من الملكة هو الوجود فى مقابل العدم وسميت النفس بها لتلبسها فى هذه المرتبة بالوجوديات التى هى العلوم البديهية فى المقابل المرتبة الاولى التى كانت النفس فيها عارية عنها كافة

والثانى منهما مبتن على ان يكون المراد من الملكة الحالة الراسخة فى مقابل الحال ووجه التسمية بها لرسوخ استعداد الانتقال الى المعقولات فى هذه المرتبة وكون النفس عقلافى هذه المرتبة واضح لكون العلوم البديهية موجودة بوجود تجردى احاطى وبذوراً لثمار هى العلوم النظرية كما لايخفى

» **قوله** - ان الاستعداد اما استعداد الاكتساب - الاحسن ان يقال كما قال فى اسرار الحكم الاستعداد اما استعداد الاستحصال واما استعداد الاكتساب واما استعداد الاستحضار فالاول هو العقل الهيولانى والثانى العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والمرتبة الرابعة هى الكمال المحض وهو العقل بالمستفاد

ص٣٠٧ **قوله** - وقد يعتبر بالقياس الى كل مدرك - و هذا مما اعتبره الاكثر ولاشبهة فى وقوعه فى هذه النشأة

» **قوله** - وقد يعتبر كما اشرنا اليه فى النظم - يعنى عند قوله ذو استعداد الاستحضار للنظريات وعند قوله واستحضر العلوم حيث اتى فيهما بلفظ الجمع المعرف باللام المفيد للعموم و وجه تسمية النفس فى

تلك المرتبة بالعقل بالمستفاد لكونها مستفاداً من العقل الفعال المسمى بروح القدس فى لسان الشرع و هو المعلم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحى للانبياء و بعضهم سمى المرتبة الثالثة بالعقل بالمستفاد وهذه المرتبة اعنى (المرتبة الرابعة) بالعقل بالفعل و وجه تسمية الثالثة بالمستفاد هو استفادة النفس معرفة الانتقال من العلوم الضرورية الى تحصيل العلوم النظرية منها بترتيبها و تأليفها لتصير مستعدة لقبول فيض المعارف عليها ووجه تسمية هذه المرتبة بالعقل بالفعل لان العلوم النظرية فى تلك المرتبة تحصل للنفس بالفعل وانتقاشها بها هو المطلوب الاعلى والمقصود بالذات وليس ورائه الامقامات المكاشفات

» **قوله** - بان يصير جميعاً . انما فسر اعتبار العقل بالمستفاد بالقياس الى جميع المدركات بان يصير الجميع حاضراً مشاهداً دفعة بحيث لايغيب عنه شيء منها لمايورد من الاشكال فى امكان اعتباره بالقياس الى جميعها فى هذه النشأة على سبيل التلاحق وذلك لاستحالة حصول المعلومات الغير المتناهية المتلاحقة بتلاحق الافكار فى هذه النشاة لاستلزامه احاطة النفس بالامور الغير المتناهية على سبيل التلاحق ولذا اعتبره بعضهم بالقياس الى جميع المدركات فى دار القرار والمصنف اراد اعتباره بالقياس اليه فى هذه النشأة لكن لامتلاحقة متعاقبة لكى يستلزم احاطة النفس على الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب بل دفعة واحدة وقال بان يصير الجميع حاضراً مشاهدا بحيث لايغيب منها شيء ولكن هذا فى النفوس القوية التى لايشغلها شأن عن شأن ولا يخفى ان النفس القوية كك نفسها من دار القرار لمكان كونها من عالم الجبروت الذى هو عالم العقول المفارقة والنفوس القوية فى السلسلة الصعودية بازاء العقول فى السلسلة النزولية

بل هى هى بناء على ان ادراك المعقولات باتحاد النفس بالعقل الفعال بل النفوس القوية المتخلقة باخلاق الله فوق عالم الجبروت و تكون من عالم اللاهوت

» **قوله** - والاول هو المشكوة - يعنى العقل الهيولانى كالمشكوة فى كونه عارياً عن كل نور اى صورة علمية قابلا له كما ان المشكوة اى الكوة الغير النافذة التى يوضع فيها المصباح مظلمة فى نفسها قابلة للنور

» **قوله** - والثانى علم زجاجة - يعنى العقل بالملكة كالزجاجة فى كونه محلا للعلوم البديهية التى بها تحصل النظريات كما ان الزجاجة شفافة قابلة للنور من المصباح

» **قوله** - والثالث المصباح - يعنى العقل بالفعل كالمصباح فى كونه منيراً بذاته لايحتاج فى تنوره الى اكتساب نور كما ان المصباح كذلك

» **قوله** - الرابع نور على نور سما - يعنى العقل بالمستفاد كالنور على النور حيث ان النفس نور والصور العلمية الحاضرة عندها لمكان تجردها ايضا نور فيكون نوراً على نور ثم فى تطبيق المفردات التى فى القرآن الكريم اعنى المشكوة والزجاجة والمصباح ونور على نور على المراتب الاربع من النفس اعنى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل بالمستفاد نوع خفاء ينبغى ايضاحه اذ لااشكال ان المصباح فى الزجاجة والزجاجة فى المشكوة فينبغى ان يكون العقل بالفعل فى العقل بالملكة والعقل بالملكة فى العقل الهيولانى و لابد له من بيان فنقول قد عرفت ان الاستعداد اما استعداد الاستحصال و هو الاستعداد المحض و اما استعداد الاكتساب واما استعداد الاستحضار ولا

شك ان استعداد الاكتساب يترتب على الاستعداد المحض كما ان استعداد الاستحضار مترتب على استعداد الاكتساب فيكون العقل بالملكة فى العقل الهيولانى كما ان العقل بالفعل فى العقل بالملكة فصار العقل بالملكة كالزجاجة التى فى المشكوة كما ان العقل بالفعل كالمصباح الذى فى الزجاجة والعقل بالفعل يحصل باعتبار العقل بالملكة والعقل بالملكة يخرج من القوة الى الفعل امابالفكر اوبالحدس والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكروزيتها اشارةالى الحدس وقوله تعالى (يكادزيتها يضيء) اشارة الى القوة القدسية

« **قوله** - ثم ان للحدس مراتب - كما يشاهد ان الناس مختلفون فيه فمنهم البليد الغبى الذى لاحدس له اصلا ومنهم من زاد فيه كما وكيفا الى ان يشتد فى الغاية الحاصل اشتداده من قوة الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بدون الحركات الفكرية ومن دون معلم بشرى كما للانبياء

نگار من كه بمكتب نرفت وخط ننوشت
بغمزه مسئله آموز صد مدرس شد

ويعبر من كماله بالقوة القدسية لتقدسه عن لوث العلائق الطبيعية والعوائق الجسمية

« **قوله** - اى قوله تعالى يكاد الخ آتيها - يعنى قوله تعالى يكاد زيتها يضيء اشارة الى القوة القدسية وهى مشار اليها بقوله تعالى يكاد الخ فكلمة مأتية فى قوله يكاد زيتها يضيء مأتية بمعنى المشار اليها وتكون صفة لقوله قوة قدسية فالقوة القدسية مشار اليها فحاصل المعنى

ان کمال الحدس هو القوة القدسية التی یشار الیها فی القرآن الکریـم بانها یکاد زیتها یضیء

ص۳۰۸ قوله - مرتبـة السرمن القلب ـ وهی المرتبة الخامسة من اللطائف السبعة المعدودة فی النفس اعنی بها(١) الطبع(٢) والنفس (٣) والقلب(٤) والروح (٥) والسر(٦) والخفی(٧) والاخفی والسرهووصول النفس الی مرتبة اتحادها بالعقل الفعال وفنائها فيه فيکون ايناسه النار من جانب الطور بلوغه الی مرتبـة السر اعنی فنائه فی العقل الفعال و صيرورته هو هو

قوله - اشرنا الی تنزيله ـ يعنی تنزيل التمثيل المذکورفی القرآن الکريم الی انواره الافاقية فالانوار الحسية اعنی عالم الاجسام من الفلکية والعنصرية هوالمشکوة لانظلامها وکدورتها من جهة توغلها فی المادة واختلاطها بها والانوار الاسفهبدية اعنی عالم النفوس من الفلکية والعنصرية الزجاجة لصقالتها وصفائها مع رسوبها بنوع تعلق بالمادة کما ان الزجاجة شفافة و ان کان لاتخلو عن نوع من الکدرة والانوار القاهرة اعنی عالم العقول من العقول الطولية والمتکافئة العرضية المصباح لتجردها عن المواد و عدم اشتباکها بالظلام کالمصباح والهويـة الصرفـة المسماة بغيب الغيوب والحضرة الاحدية والکنز الخفی نورعلی نور وهذا ظاهر وعلی هذاالتنزيل فالشجرة المبارکة هی عالم الا سماء کما قال قده فعالم الاسماء روح الشجرة اعلم ان المراد بعالم الاسماء هوظهور الذات وتعينه بتعينات الاسماء والصفات الملزوم للاعيان الثابتة وهذاالظهورهو الظهور الاول والذات الظاهر بهذا التجلی يسمی بالحضرة الواحدية فی مقابل الهوية الصرفة المسماة بالحضرةالاحدية ويسمی ايضاً بعالم الاسماء

لان الاسم عندهم هو تجلى الذات بذاك التعين واما الفاظ الاسماء كالعليم والحكيم ونحوهما فهى اسم للاسم ويسمى ايضاً ببرزخ البرازخ لكونه متوسطاً بين المرتبه الاحدية التى هى مرتبة الوحدة الصرفة وبين مرتبة الاعيان الثابتة التى هى لازمة له وما يعطف على الاعيان الثابتة من عوالم العين من الجبروت والملكوت والناسوت ويسمى بمقام الجمع لجامعيته لما يتلوه من المراتب العلمية (اعنى الاعيان الثابتة التى لها وجودات علمية) والعينية ويسمى بالتجلى الاسمائى لكون الاسم اسماً لتلك المرتبة وبالفيض الاقدس لكونه نوراً محضا و بريئاً عما يدنسه من احكام المواد والمهيات وبالصبح الازل لانه كما عرفت هو الظهور الاول فهو اول مايسفر من مرتبة الاحدية وبالنشأة العلمية لكونه من عالم العلم ولايخفى انه اعنى عالم الاسماء معدود من العالم الربوبى ثم أعلم ان لفظ العالم يطلق على معنيين (احدهما) الاخص وهو ماسوى الله سبحانه و قد سمى بالعالم لكونه علامة له تعالى وعلى هذا فعالم الاسماء المعدود من عالم اللاهوت لايكون من العالم اى مماسوى الله (وثانيهما) العالم بالمعنى الاعم من الاول وعليه يقال عالم الربوبى وعالم اللاهوت فاطلاق العالم على عالم الاسماء بالمعنى الاخير ظاهر من غير تكلف وبالمعنى الاول يجب ان يكون باعتبار ما يلزمه الذى هو الاعيان الثابتة اللازمة لظهور الذات بتعينات الاسماء لانفس ذاك الظهور ثم كون عالم الاسماء الشجرة المباركة ظاهر لكثرة ما يتفرع عليه حتى قيل جائت الكثرة كم شئت من غير انتهاء الى حد وكونه زيتوناً من جهة توقد عوالم العقول والنفوس والاجسام منه

ص٣٠٨ قوله - قده التى هى البرزخية الكبرى - لما عرفت من ان عالم الاسماء هى برزخ البرازخ وليس فوقه الا مرتبة غيب الغيوب

والهوية الصرفة ومقام الاحدية التی لا اسم لها فالی عالم الاسماء ينتهی البرازخ كما ان منه تبتدء البرازخ فاليه ينتهی مسير الكل ومنه يبتدء هبوطهم فلهذه المرتبة اسمان شجرة المباركة الزيتونة و شجرة سدرة المنتهی زيتونة باعتبار انارتها ما دونها فی مقام الهبوط والسلسلة النزولية و قد عرفت توقد الانوار الثلاثة منها و سدرة المنتهی باعتبار انتهاء استكمالات الكمل وترقياتهم فی السلسلة الصعود اليها

ص ٣٠٨ قوله ـ قده اشارة الی الخلوعن الجربزة والبلاهة علی الاول ـ يعنی علی تنزيل التمثيل علی نوره تعالی فی الانفس

ص٣٠٨ قوله - قده وانه لاوحدة صرفة ولاكثرة محضة او انه لاهو ولاغيره علی الثانی ـ ای علی تنزيل التمثيل علی نوره تعالی فی الافاق وكونه لاوحدة صرفة ولاكثرة محضة هو منشاء كونه برزخاً ای متوسطاً بين صرافة الوحدة ومحوضة الكثرة والمراد بانه لاهو ولاغيره انه لاالهوية الصرفة ولاغيرها

ص٣٠٩ قوله ـ قده بنور الشمس بوجه ـ اتی بكلمة بوجه للاشارة الی الفرق بين استهلاك انوار الكواكب فی النهار بنور الشمس فانه حقيقی حيث ان انوارها لاتتميز فی الابصار حقيقة و بين استهلاك الوجودات وخفائها بنورالله سبحانه فانه بنظر العارف السالك وصرف التفاته عنها فی جنب وجوده تعالی والفرق بين الاستهلاك والهلاك ان الاول عبارة عن ارتفاع حكم انية الفانی مع بقاء ذاته كاستهلاك الكواكب بنور الشمس والثانی عبارة عن فناء ذات الفانی فی جنب وجود القاهر كفناء الامواج عند سكون البحر

ص٣٠٩ قوله ـ قده بفعله الافعال يمحو الحق ـ يعنی يمحو الافعال

فى فعل الحق

ص ٣٠٩ قوله - قده فلا حول ولاقوة - كلمة لاحول ولاقوة - اشارة الى توحيد الافعال وفى معنى لاحول ولاقوة الا بالله وجوه

الاول ان يكون الحول بمعنى الحركة والقوة بمعنى الاستطاعة فالمعنى لاحركة ولااستطاعة لنا على التصرف الابمشية الله سبحانه

الثانى ان يكون الحول بمعنى القدرة فالمعنى لاقدرة لنا على شئى ولاقوة الا باعانة الله سبحانه

الثالث ان يكون الحول بمعنى التحول والانتقال فالمعنى لاحول لنا على ترك المعاصى الا بعون الله ولاطاقة لنا على الطاعات الا بتوفيقه

الرابع ان يكون الحول بمعنى الحيلة كما قيل ان الحيلة هى الحول قلبت واوه ياءاً لانكسار ما قبلها فالمعنى لايوصل الى تدبير امر وتغير حال الابارادة الله سبحانه ومشيته و كيف كان فعلى جميع المعانى المذكورة الكلمة المباركة ناظرة الى توحيد الافعال ولااله الاالله اشارة الى توحيد الصفات لكون كلمة الله اسماً للذات المستجمع لجميع صفات الجمال والكمال فجميع الصفات مستهلكة فى صفاته ولا هو الاهو اشارة الى توحيد الذات يعنى لاذات الا لمذوت الذوات (الا كل شئى ما خلا الله باطل)

ص ٣٠٩ قوله - قوله قده التى هى ظل الوحدة الحقة - قد تقدم منا ان الواحد قديكون صفة للشئى الذى عرضه الوحدة مثل الانسان الواحد والثوب الواحد ونحوهما وقد يكون صفة للوحدة العارضة على الشىء التى بها يصير الشىء واحدا مثل ان تقول وحدة العارضة على الانسان واحد فهو باعتبار الاول صفة للشىء باعتبار حال متعلقه لامن حيث نفسه

فان الانسان من حيث هوانسان لاواحد ولامتعدد بل هوانسان، وبعروض الوحدةعليه يصيرواحداً كماانه من حيث نفسه لاابيض ولااسود بل ولالاابيض ولا لااسود و بعروض البياض مثلا يصيرابيض وبالاعتبارالثانى صفة للشئى باعتبار نفس موصوفه لان الوحدة العارضة على الانسان باعتبارذاتها ومن حيث نفسها واحدة فالاول واحد غيرحقيقى والثانى واحد حقيقى ثم الثانى ينقسم الى الوحدة الحقة الحقيقية وهى الوحدة الجمعية التى فى الواجب تعالى والى الوحدةالحقة الظلية وهى وحدةالجمعية التى للوجودالمنبسط والنفس الرحمانى ووحدة النفس من هذا القبيل فالنفس بوحدتهاجامعة لكل القوى لايشذ عن حيطة وجودها شئى منها بل الكل موجودة بوجودها لكن مع انحفاظ مقامها العالى وعدم تجافيها عن مقامها المجرد على ماياتى شرحه

قوله - قده فى مقامين مقام الكثرة فى الوحدة - المراد باتحاد النفس مع القوى وكونهاكلها فى مقام الوحدة فى الكثرة هواتحاد القوى مع نور المنبسط من النفس على القوى و ظلها المترشح منها اذ القوى كلها معلولة للنفس فالصادر عن النفس هو الوجودالواحد البسيط الذى له مراتب متعددة ففى مرتبة يكون قوة عاقلة و فى مرتبة اخرى قوة مفكرة وفى مرتبة ثالثة قوة متخيلة و هكذا و هذه المراتب مراتب حقيقة واحدة وهى ذاك الوجود الظلى الصادر من النفس الذى هو عين الربط بالنفس لاشئى له الربط بها فالمتحد مع القوى هو هذا الوجود الظلى لاالنفس فى مقام كونها علة له لكن لمالم يكن لهذا الوجودالمعلولى نفسية اصلا بل هوعين الربط بالنفس كما هوالشأن فى كل معلول بالقياس الى علته قيل النفس كل القوى والمراد منه ان الوجود الواحد المنبسط

منها هو کل هذه القوی و بالحقیقة تکون الوحدة التی فی الکثرة ظلها ومعلولها لانفسها والمراد باتحادها مع القوی فی مقام الکثرة فی الوحدة هو اتحاد تلك القوی معها فی مقامها الشامخ کانطواء المدرکات فی وجود المدرك فی مقامه الشامخ و کانطواء العقول التفصیلیة فی العقل البسیط الاجمالی و کانطواء تفاصیل الشجر من الاغصان و الاوراق و غیرهما فی وجود البذر حیث ان البذر هو وجود الاجمالی من الشجر والشجر وجود تفصیلی للبذر والنسبة بینهما نسبة الشرح الی المتن اللذین یکون التفاوت بینهما بالاجمال والتفصیل کالتفاوت بین الانسان و بین الحیوان الناطق

قوله - قده مقام شهود المفصل فی المجمل - مثل شهود الحیوان والناطق فی مفهوم الانسان وشهود الشجر فی البذر

قوله - قده ومقام شهود المجمل فی المفصل - یعنی مقام شهود ظل المجمل فی المفصل وشعاعه ومعلوله کما عرفت

قوله - قده وفعلها فی فعله قد انطوی - اعلم ان فی اسناد الافاعیل الی القوی والی النفس احتمالات (احدها) ان تکون الافعال مستندة الی القوی بالحقیقة مثل بنی البناء المدینة والی النفس بالعرض والمجاز مثل بنی الامیر المدینة وهذا شیء یکذبه الوجدان اذ الضرورة قاضیة بانافی اسناد افعالنا الی انفسنا فی مثل قولك ابصرت و سمعت و ذقت و شممت ونحوها لانتحمل مؤنة المجاز بل نری نفسنا مبصراً شاماً ذائقاً لامسا

وثانیها ان تکون الافعال مستندة الی النفس بالحقیقة مثل کتب الکاتب وقطع الجزاز والی القوی بالعرض والمجاز مثل کتب القلم وقطع المقراض وهذا ایضاً مما یکذبه الوجدان اذ المعلوم بالضرورة هو صحة

اسناد الفعل الى القوى حقيقة مثل ابصر بصرى و سمع اذنى ونحو هما وليس فى اسناد الافعال اليها ارتكاب مؤنة اصلا مثل ما يكون فى اسناد الكتابةالى القلم وهذا ظاهر

وثالثها ان تكون الافعال مستندة الى النفس والقوى كلتيهما على نحو الحقيقة وهذا على نحوين(احدهما) ان يكون فعل واحد مستنداً الى كل واحدة منها بالاستقلال بحيث يكون الابصار من البصر فى عرض كونه من النفس مع بينونة النفس عن البصر وكونها بالنسبة اليه (اين هو من صاحبه) وهذا مع انه مخالف للوجدان محال بالضرورة للزوم توارد العلل المستقلة على معلول واحد

وثانيهما ان يكون مستنداً الى النفس بعين استناده الى القوى من جهة عدم تباين القوى عن النفس وكون النسبة اليها عين النسبة الى النفس وهذا هوالحق الذى لامحيص عنه

قوله - قده وهى الاصل المحفوظ فى القوى لاقوام لهاالابها - لكون القوى معلولة للنفس ومن المعلوم انه لاقوام للمعلول الابعلته

قوله - قده احدهما من ناحية المدرك - وهذا الاستدلال يقرر على وجوه منها ان يقال انا يمكننا ان نحكم على شىء باحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات بان نقول مثلاالذى له لون كذا له طعم كذا او الذى له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم بين الشئين لابد وان يدركهما والمصدق لابد له من تصور الطرفين فلابد لنا من قوة واحدة تدرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بان هذا اللون هو لهذاالمطعوم (ومنها) انا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناه بالبصر نحكم بان تلك الصورة المتخيلة هى بعينها تلك الصورة المبصرة فيحتاج الى قوة واحدة تدرك

المتخیلة والمبصرة لکی تتمکن من الحکم بانها هی (ومنها) انا اذا ادرکنا عداوة زید اوصداقة عمرو مثلا فقد جمعنا فی ادراك متوهم وهو العداوة اوالصداقة ومحسوس وهوزید اوعمرو فلابد من وجود قوة واحدة تجتمع عندها صورة الموهومة والمحسوسة ومنها ان لنا التصرف فی الصور المتخیلة والمعانی الجزئیة المتوهمة بالترکیب والتفصیل والجمع والتفریق والحکم باضافة بعضها الی بعض حکما ایجابیاً اوسلبیاً والحکم لایتم الامع حضور المحکوم والمحکوم علیه فلابد من قوة تجتمع عندها الصور المتخیلة والموهومة جمیعاً (ومنها) انااذا احسسنازیدا مثلا وحکمنا بانه انسان اولیس بفرس فقد حکمنا علی جزئی وهوزید بثبوت معقول کلی له وهو الانسان اوسلب معقول کلی عنه وهو الفرس فلابد من ان تکون فینا قوة مدرکة للجزئیات والکلیات معاً (ومنها) ان لنا حرکات ارادیة اختیاریة مبدئها شعورنا بغایتها سواء کانت غایتها عقلیة او حسیة شهویة او غضبیة واذا کان حرکاتنا بعضها بحکم العقل وبعضها بحکم الوهم وبعضها لجلب الملایم وبعضها لدفع المنافر فلابد من ان یکون فینا شیء واحد هو المدرك بکل ادراك کما انه المحرك بکل حرکة

ص۳۱۰ قوله - قده لیس المراد نفی القوی بل نفی انعزالها -
قال صدر المتالهین فی الاسفار هذا بعینه کمسئلة التوحید فی الافعال فان قول الحکماء بترتیب الوجود والصدور لایدفع قول المحققین منهم ان المؤثر فی الجمیع هو الله تعالی فکذا ها هنا فان النفس لکونها مع وحدتها ذات شئون کثیرة متفاوتة لابد للحکم من تعرف شئونها و حفظ مراتبها لئلا یلزم اسناد فعل الی غیر فاعلها من طریق الجهالة فان من نسب حس الانسان او شهوته الی جوهر عقله من غیر توسط امر آخر فقد جهل

بالعقل وظلم فى حقه اذالعقل اجل من ان يكون شهوة فمعرفة النفس ذاتاً وفعلا مرقاة لمعرفة البارى عز شأنه ذاتا وفعلا فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشام الذائق اللامس امكنه ان يرتقى الى معرفة ان لامؤثر فى الوجود الاالله انتهى

ص ٣١١ **قوله** ـ قده منها انه غير المزاج ـ قد تقدم فى باب المركب ان المزاج كيفية متشابهة حاصلة من اجتماع اجزاء المركب سواء كانت اجزائه البسائط الاولية كما فى المزاج الاول اوغيرها كما فى المزاج الثانى اذا اجتمعت الاجزاء و فعل بعضها فى بعض بكيفياتها المتضادة وكسر كل واحد منها سورة كيفية الاخر فتلك الكيفية الحاصلة مما ذكر هى المزاج وقد حكى عن جالينوس بانه النفس ولايخفى مافيه وذلك لانه فى بقائه يحتاج الى النفس فيكون النفس واقيا وحافظاً للمزاج فلا يعقل ان يكون هو بنفسه نفس المزاج اذالحافظ للشيء لايكون هو عين الشيء متوقياً به لان مبدء الشيء و واقيه غيره واما ان النفس يكون واقيا للمزاج فلان الجامع لاجزاء بدن المولود وان كان نفس الابوين لكن الحافظ لمزاجه بعد حصوله من ناحية اجتماع اجزائه هو نفسه فان اجزائه متخالفة الطبايع غريبة فى الاجتماع متداعية الى الانفلاك ميّالة الى احيازها الطبيعية فيحتاج الى جابر يجبرها على خلاف طبايعها والنفس هى جابرة اياها على الالتيام ومانعة اياها عن الافتراق وحافظة للمزاج

قوله - قده ان المزاج لايبقى ـ و ذلك لما عرفت من ان المزاج كيفية حاصلة من امتزاج اجزاء المركب وفعلها بعضها فى بعض وانفعال بعضها عن بعض فهو فى البقاء وعدم البقاء تابع للمحل المتكيف به فهو امر جسمانى حال فى الجسم ومع تبدل محله الذى هو فى معرض

التبدل بالتحلل وايراد بدل مايتحلل يكون المزاج ايضاً متبدلا والايلزم بقاء العرض مع زوال معروضه وهومحال لاستلزامه بقاء العرض بلاموضوع اوانتقاله من موضوع الى موضوع آخروكلاهما محال ومما ذكرنايظهر ان تبدل المزاج ليس بحسب الاسنان الاربع المذكورة فى العبارة بل هو بحسب تبدل محله ومعروضه فيدور تبدله مدار تبدله

» **قوله** - قده وغير باق هو غير باق - يعنى الذى لايبقى وهو المزاج مغاير مع الذى يبقى وهو النفس

» **قوله** - قده خلافاً لافلاطون الالهى - قد تقدم اختلاف الاقوال فى باب النفس وان عمدة الاقوال فيها ثلاث : القول بتقدم وجودها من حيث هونفس على البدن ويلزمه القول بقدمها بماهى نفس وهذاالقول هوالمنسوب الى الافلاطون : والقول بحدوثها مجرداً عند حدوث البدن و هو قول المشائين : والقول بحدوثها ايضاً عند حدوث البدن لكنها جسمانية الحدوث و روحانية البقاء وهذا مختار اهل الحكمة المتعالية من صدر المتالهين واتباعه وعليه المصنف

« **قوله** - قده فان العقول حقائق والنفوس رقائق لها - كما هو الشأن فى العلة والمعلول فالمعلول من رقائق العلة لانه ظلها وشعائها واثرها وقدثبت عليّة العقل للنفس وان التفاوت بينهما بالعلية والمعلولية

» **قوله** - قده كينونة النفوس بوجه - و ذلك الوجه هو مقام الكثرة فى الوحدة فالنفس موجودة قبل كينونتها النفسى بوجود العقل مطوية فى طى وجوده كطى تفاصيل اجزاء الشجر فى وجود البذر على ما تقدم

» **قوله** - قده اذ لوفسد بفساد الصيصية - فان قلت ان البدن

هو بنفسه يكون مادة للنفس فكما انه يكون حامل حدوثها كذلك يكون حامل فسادها (قلت) ان البدن وان كان حاملا لحدوثها لكن لايمكن ان يكون حاملا لفسادها لان حامل الحدوث والفساد يجب ان يكون باقياً بعد الحدوث اوالفساد لكن البدن يصح بقائه بعد حدوث النفس ولايصح بقائه بعد فسادها فلو فسدت يجب ان يكون لها حامل فساد باق بعد فسادها وهوغير البدن الحامل لحدوثها البتة لكن لامادة لها اذ ثبت تجردها

« **قوله** - قده فلو تعلق به نفس مستنسخة ايضاً - قال صدر المتالهين قده وليس لاحدهم ان يقول النفس المستنسخة منعت عن حدوث النفس الاخرى و ذلك لان احديهما ليست بالمنع اولى من الاخرى فيكون فى مانعية المستنسخة عن الفائضة جديداً دون العكس ترجيحاً من غير مرجح

قوله - قده ولصدر المتألهين برهان آخر متين - وفيه تلميح الى عدم متانة البرهان المتقدم وذلك لابتنائه على القول بحدوث النفس وهو اعنى اثبات حدوثه متوقف على بطلان التناسخ فيلزم الدور بيان الملازمة انه استدل لاثبات حدوث النفس عند حدوث البدن بان النفس على تقدير قدمها مع كون الابدان حادثة لايخلو ان تكون قبل حدوث الابدان واحدة اومتعددة وان كانت واحدة فلايخلو عند تعلقها بالابدان اما ان يكون باقية على وحدتها اوتصير متكثرة فان بقيت واحدة وهى متصفة لامحالة فى كل بدن بما يضاد ماتتصف به فى بدن آخر كالعلم والجهل والشجاعة والجبن والسخاوة والبخل فيلزم اجتماع الاضداد فى نفس واحدة ولايمكن رفع استحالته بدعوى ان هذه الاوصاف تختلف باختلاف الاضافات فيجوزان تكون النفس الواحدة عالمة بالأضافة الى

بدن وجاهلة بالاضافة الى بدن آخر وهكذا وذلك لان هذه الاوصاف ذاتية للنفس لايجوز اختلافها بالاضافات و ان صارت متكثرة يلزم ان تكون مقارنة للحجم والمقدار لان تكثر افراد طبيعة واحدة هولكونها مادياً تقبل مادتها الخرق والالتيام والفصل والوصل فيلزم ان لاتكون مجردة مع انها مجردة وان كانت قبل تعلقها بالابدان متعددة وهي متحدة بالنوع ومجردة عن المادة فيلزم تكثر المعنى الواحد النوعى بلا مادة وهذا ممتنع لما مر مراراً وذلك لان تكثرها قبل تعلقها بالابدان يوجب امتياز كل واحدة منها عن صاحبها فيحتاج الى مابه تمتاز كل عن الاخرى والامتياز اما بالمهية او بلوازمها او بعوارضها والاول والثانى محالان لان النفوس متحدة بالنوع والامتياز بالعوارض اللاحقة متوقف على حدوثها وهو انما يكون بسبب المادة ولامادة قبل البدن واورد على هذا الاستدلال بانه لم لايجوز ان يتميز بالعوارض اللاحقة على فرض التناسخ بان تكون النفس متعلقة ببدن كان قبل هذا البدن وكذلك قبل كل بدن ببدن آخر لاالى نهاية ولاتنقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فحجتهم على اثبات حدوث النفوس مبنية على بطلان التناسخ وقد صارت الحجة على بطلانه مبنية على حدوث النفوس وهو مستلزم للدور هذا وقد اجاب عن الدور فى الشوارق بان تكثر النفس بالعوارض اللاحقة الحادثة من قبل تكثر الابدان انما يمكن اذا كان وجود كل فرد منها باستعداد بدن من الابدان والا يلزم ان يكون فى حد ذاته مختلفة ممتازة لا بالابدان وهو خلاف الفرض سواء كان هذا البدن اوبدنا آخر قبله فيكون ذلك الفرد حادثا لاقديما لان كلما يتوقف وجوده على استعداد حادث لامحالة فهو حادث ولايمكن القول بكون الاستعدادقديما بان تعلق فى الازل بجسم قديم ثم

انتقلت الى هذه الابدان لان انتقالها عن ذاك الجسم القديم انمايكون بفساده ويمتنع الفساد على مافرض قدمه مع ان التعلق اذا كان قديما يمتنع زواله لان ماثبت قدمه امتنع عدمه ثم قال فتجويز القول بالتناسخ غير قادح فى دليل حدوث النفس ولايكون مبتنياً على بطلانه كما اشتهر بين المتاخرين

«قوله - قده وهو ان النفس لها تعلق ذاتى بالبدن ـ المراد بالتعلق الذاتى هوان يكون التعلق مأخوذا فى الشىء مهية كالمضاف المقولى او وجوداً كتعلق الصورة بالمادة حيث ان الصورة فى وجودها وتشخصها تحتاج الى مادة مبهمة و تعلق النفس بالبدن من هذا القبيل الاان الفرق بينهما ان تعلق الصورة بالمادة فى وجودها و تشخصها انما هو باحتياجها اليها حدوثاً وبقاء بخلاف النفس والبدن حيث ان النفس تحتاج الى البدن حدوثاً لابقاء فانها جسمانية الحدوث و روحانية البقاء اى تكون فى اول حدوثها عين الجسم ثم بالتحول الذاتى والحركة الجوهرية تصل الى مرتبة العقل من الهيولانى الى العقل بالمستفاد و قد مر فى الحواشى المعلقة فى غرر النفس الناطقة جملة وافية يناسب المقام فراجع والتعلق الذاتى بالمعنى المذكور اعنى ما يكوق التعاق فى مهية الشىء اوفى وجوده يقابل التعلق العرضى وهو ان يكون التعلق خارجاً عن مهية الشىء و وجوده معا و هو المعبر عنه بالذات المستقلة التى يعرضها الاضافة من خارج كالاب والابن والملك والربان والبناء ونحوها حيث ان للاب مثلا مهية وهى مهية الحيوان الناطق فى الانسان ولمهيته وجود ويعرضه الاضافة الى الابن فاضافة النفس الى البدن ليست كاضافة الاب الى الابن بل تلك الاضافة مأخوذة فى وجودها و ان لم تكن

مأخوذة فی مهیتها

ص۳۱۲ قوله ـ الترکیب بینهما طبیعی ـ اعلم ان هذاالبرهان الذی الهمه الله تعالی علی قلب صدر المتألهین یلتئم من امور

الاول ما تقدم من ان تعلق النفس بالبدن ذاتی لاعرضی

الثانی ان الترکیب بین النفس والبدن اتحادی کما یقول به السید السند لاانضمامی وقد تقدم شرح ذلک مراراً وقلنا بان الفرق بین الصورة والفصل کالفرق بین المادة والجنس اعتباری وانه اذا اعتبر ما هو حقیقة الفصل علی نحو اللابشرطیة یسمی فصلا وقابلا للحمل علی الجنس واذا اعتبر علی نحو بشرط اللائیة تکون صورة غیر قابلة للحمل فمن صحة حمل ماهو حقیقة النفس علی البدن عند اعتبارهما لابشرط یستکشف اتحادهما فی الوجود کیف و هذا الحمل صناعی و یعتبر فی الحمل الصناعی اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً قطعاً فمنه یستظهر ان الترکیب بینهما اتحادی فالنفس صورة نوعیة بالنسبة الی البدن والبدن مادة لها بمعنی المتعلق لاالمادة بالمعنی الاخص التی قسیم للموضوع والمتعلق

الثالث ان لکل من النفس والبدن مراتب من القوة والفعلیة وحیث ان الترکیب بینهما اتحادی تکون القوة فی کل واحد منهما بازاء القوة فی الاخر والفعلیة فی کل واحد بازاء الفعلیة فی الاخر

الرابع ان کل واحد منهما متحرک بالحرکة الجوهریة الاستکمالیة من القوة الی الفعل ویکون تکاملهما علی سبیل التکافؤ بمعنی انه لایتعالی البدن الی درجة الا و تترقی النفس معه بتلک الدرجة و ذلک بحکم تکافؤهما فی القوة والفعلیة الناشی من اتحادهما وجوداً

الخامس النفس بخروج البدن السابق من القوة الی الفعلیة قد

خرجت من القوة الى الفعلية اذا تحققت تلك الامور فنقول لو تعلقت النفس بعد خروجها عن البدن السابق الى بدن آخر لكانت النفس فى مرتبة الفعلية والبدن الذى تعلقت به كالجنين مثلا فى مرتبة القوة فيلزم عدم تكافؤهما فى مرتبة القوة والفعلية وهو محال فتعلق النفس من البدن الى بدن آخر منفصل عن الاول محال وهو المطلوب

قوله - استحال قده صيرورتها تارة اخرى فى حد القوة المحضة ـ والى ذلك يشير المثنوى فى قوله

هيچ آئينه دگر آهن نشد هيچ نانى گندم خرمن نشد

هيچ انگورى دگر غوره نشد هيچ ميوه پخته با كورة نشد

قوله - والتركيب الطبيعى يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة ـ قال المصنف قده فى حاشيته على الاسفار فى هذا المقام ما هذا لفظه فان قلت بل شأن كل تركيب طبيعى ان يكون بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة كما فى الوجود والمهية والجنس والفصل والمادة والصورة مطلقا قلت المقصود انه لايتحقق التركيب الطبيعى الاتحادى بين امرين بل لابدان يكون امرا واحدا بلحاظ بالقوة وبلحاظ آخر بالفعل فان المهية بلحاظ التخلية بالقوة وبلحاظ المحفوفية بالفعل والجنس بلحاظ الابهام بالقوة وبلحاظ التعيين بالفعل بل عين الفصل ولهذا يصدق على الكثرة المختلفة الحقائق مواطاة بخلاف النوع وذلك لفناء الجنس فى الفصول وكذا المادة بلحاظ بالفعل وعين الصورة وانما كونها بالقوة باعتبار ان لها قوة الصورة الاخرى غير التى هى حاملة لها متحدة معها فالنفس اذا صارت بالفعل فهى عين صيرورة المادة التى هى البدن بالفعل انتهى

» **قوله** - انساً وحیواناً وجماداً ونما - فالنسخ عبارة عن انتقال الروح من بدن انسان الی بدن آخر والمسخ انتقاله الی بدن الحیوان والرسخ انتقاله الی الجماد والفسخ انتقاله الی الجسم النامی

» **قوله** - للکل انس باب الابواب - هذا شروع فی بیان القول بالتناسخ النزولی وهو المنسوب الی یوذاسف التناسخی علی ما بینه المصنف قده ولعل مراده التناسخ الاتصالی لا الانفصالی المحال

ص٣١٣ **قوله** - قده عدد کثیر من اقسام التناسخ وما یشبهه - لفظ التناسخ تارة یطلق و یراد منه المعنی الاعم اعنی القدر المشترک بین معناه الحقیقی وهو التناسخ الانفصالی المحال الذی ینسب الی التناسخیة ومعناه المجازی وهو التناسخ الاتصالی ویکون اطلاقه علی هذا المعنی القدر المشترک علی نحو عموم المجاز و اخری یطلق و یراد منه معناه الحقیقی المحال الذی یقول به التناسخیة فعلی الاطلاق الاول یکون التناسخ الاتصالی الممکن من افراد ذاك المعنی القدر المشترك العام و علی الثانی یکون التناسخ الاتصالی مما یشبه التناسخ بالمعنی الاخص اذا عرفت ذلك فاعلم ان مراد المصنف من التناسخ فی قوله من اقسام التناسخ هو التناسخ الاصطلاحی بالمعنی الاخص و بما یشبهه هو التناسخ الاتصالی

ص٣١٤ **قوله** - قده فی ترقیات الانسان - کما یقوله العارف الرومی فی قوله

ازجمادی مردم ونامی شدم	و از نما مردم زحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
جملهٔ دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائك بال و پر
بار دیگر از ملك پران شوم	آنچه اندر وهم نآید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغنون　گویدم انا الیه راجعون

« قوله ـ وقد جوز بعض العرفاء کالشیخ النسفی و غیره ـ در اسرار الحکم در این مقام گوید از جمله تناسخ مجازی است آنچه بروزش گویند وآن بروز روح است در بدن حی چنانکه نقل که محال است واستعمال تناسخ در آن حقیقت است تعلق روح مستنسخه است بعد از موت بدن بموادی که مستحق حیاتند ولی هنوز حیات نگرفته‌اند مانند جنین هائی که در ارحام وبیوض میباشند و این بروز را اصحاب تناسخ تجویز نمیکنند چه جای حکماء الهیین محققین لکن بعض عرفامانندشیخ عزیز نسفی‌وغیره تجویز کرده‌اند که روح عارف بروز کند بعد از مفارقت در کمل واین بظاهر وجهی ندارد مگر مقصوداین باشد که عارف حقیقی چون اهل توحید خاصی واخصی‌است وکمل‌همه یك دل ویك قبله ویك روبند وآئینه یکدیگرند چنانکه همه آینهٔ خدا اند پس آن روحی که درکاملی است همان روحی است که در کامل دگر است ولی بنابر این تخصیص ببعد ازمفارقت ندارد ونه بکمل‌واین است معنی خبر منقولی که گذشت انفسکم فی النفوس وارواحکم فی الارواح بلی بعد از مفارقت صورت تعلق ببدن معین هم نیست انتهی

« قوله ـ الفریده السابعة فی بعض احکام النفوس الفلکیة ـ ذکر ما فی هذه الفریدة فی هذا المقام لمناسبته مع البحث عن التناسخ حیث ان مذهب شیخ الاشراق فیما سیتلی علیك قریب الی ما ذهب الیه الیوذاسف التناسخی بل هوماخوذمنه باسقاط شیء منه قال‌صدرالمتألهین قده فی حاشیته علی حکمة الاشراق ربما استدل علی ماذهب الیه شیخ

الاشراق بان نسب مقادير الحركات الفلكية بعضها مع بعض على النحو المدرك بالرصد يوجب تكرار الوضع الفلكى بعد مرور مدة سنة من السنين المذكورة ولزم من تكرار الاوضاع الفلكية تكرار الصور الجسمانية بدون تكرار الاشخاص من النفوس بعد مضى المدة المذكورة اى لايتكرر النفوس المجردة كما ذهب اليه يوذاسف المنجم الذى هو رئيس المنجمين الذين هم شياطين الانس الذى استخرج جميع احوال السنة المذكورة وحكم بطوفان نوح فى منتصف السنة فان ذلك التكرار باطل عند المصنف ايضاً لاستلزامه العجز من افاضة النفس المجردة الجديدة ولذلك تبعه المصنف فى الحكمين الاولين اعنى تكرار الاوضاع الفلكية وتكرار الصور الجسمانية دون الثالث وهو تكرار تعلقات النفوس المفارقة عن الابدان انتهى فانظر انه كيف صرح بان شيخ الاشراق تبع يوذاسف فى الحكمين الاولين دون الثالث وهذا ماقلنا من ان مذهبه مأخوذ من يوذاسف فناسب ذكره عقيب البحث عن التناسخ

ص٣١٥ **قوله** - ثبت ان لها شعوراً بحركاتها - حيث اثبتوا ان حركاتها ليست طبيعية لكونها وضعية ولاقسرية لانها ليست لها حركات طبيعية والقسرية لابد من ان تكون على خلاف الطبيعية فاذا لم تكن طبيعية لم تكن قسرية فانحصر فى ان تكون ارادية فلها شعور بحركاتها

» **قوله** - ولوازم حركاتها - فان حركاتها علة و ملزوم لما يتبعها من معلولاتها ولوازمها وحيث انها عالمة بحركاتها وحركاتها علة عندهم لما يتبعها من لوازمها والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فهى عالمة بلوازم حركاتها

« قوله ـ وتلك النقوش و العلوم متناهية ـ و ذلك لكونها موجودةمترتبة مجتمعةولو كانت غيرمتناهيةللزم اللاتناهىفىالموجودات المترتبة المجتمعة اماكونها موجوده فلانه لولم تكن موجودة للزمالجهل مع ان النفوس الفلكيةعالمة بحركاتها وبلوازمحركاتها واما انهامترتبة فلترتب لوازمها التى هى صور الكائنات الخارجية و اما انها مجتمعة فلان المفروض علم النفوس الفلكية بجميعهاكيف والا يلزم جهل المبادى ان لم تكن عالمة الابالبعض

« قوله ـ بعد عبور المدةالاتية ـ يعنىالمدة التى ياتىذكرها فى الكتاب و بيانالاختلاف فىمقدارها على ما سيصرح به قولهالى اشباه ما كانت الخ لاالى اعيانها والا يلزم اعادة المعدوم بعينه و هو محال

« قوله ـ والقائل هوالشيخ الاشراقى ـ و حاصل مذهبه ان علوم المبادى والنفوس الفلكية علوم كلية هى ضوابط وقوانين لحوادث واجبة التكرار باشباهها وامثالها كعود الفصول الاربعة فى كل سنةفانها فى كل سنة لاحقة اشباه للسنين الماضية لاان الفصول الحادثة فىالسنة الماضية بعينها تعودفىالسنة اللاحقةفعند المبادى العالمة احكام لحوادث غير متناهية فى مدة مضبوطة بالسنين الربوبى على ماياتى ثم يعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة الى شبه اولها من غير انضباط لاعداد تلك المدات فان تكررها فى الماضى والمستقبلمما لايمكنضبطه لعدم تناهيه ماضياً ومستقبلا

« قوله ـ فانه ان كان فى البرازخ العلوية نقوش ـ وهذا احد البرهانين اللذين استدل بهما لاثبات مذهبه فى حكمة الاشراق و

حاصله انه لولم يكن وجود الحوادث الغير المتناهية واجبة التكرارمع فرض وجود جوهر روحانى ملكوتى يعلم الكائنات على ترتيبها ونظامها وهو النفوس المجردة الفلكية او جوهر جسمانى فلكى ينتقش فيه اشباح الكائنات واشكالها وهو النفوس المنطبعة الفلكية لكانت تلك الصور المعلومة او النقوش المرتسمة غير متناهية لكن التالى باطل وذلك لامتناع وجود سلسلة غير متناهية مترتبة مجتمعة فالمقدم مثله فوجب ان تكون الحوادث الغير المتناهية متكررة وهو المطلوب هذا وقد اورد عليه صدر المتالهين بان حجية هذه مبنية على كون تلك السلسلة المترتبة المعلومة او المنقوشة احادها مجتمعة اجزائها معاً والا فلو لم تكن مجتمعة لما امتنع لاتناهيها كما لايمتنع لاتناهى الكائنات الخارجية وان كانت مترتبة لانها لاتكون مجتمعة وبناء ما ذكره على نفى لوح المحو والاثبات فى صحائف الافلاك مع انه ورد فى التنزيل (يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب) وعليه فيمكن فرض العلوم الغير المتناهية فى النفوس الفلكية ادراكا او انتقاشاً وتصويره بالوجهين اللذين ياتى ذكرهما فى الكتاب فينهدم ما اسسه الشيخ الاشراقى بانهدام اساسه

» **قوله** ـ اذالزمان المتاخر مايوجد فيه ـ يعنى الذى يوجد فى الزمان المتاخر كما انه لايوجد الابعد زمان او بعد شيء آخر يتقدمه وهو الشيء الموجود فى الزمان المتقدم عليه

» **قوله** ـ ينبغى ان يدرك المدرك للحوادث ـ الترديد باعتبار ادراك النفس المجردة الفلكية او ارتسام الصور فى النفس المنطبعة منها

ص٣١٦ قوله ـ قده الربوبى اليوم ـ اليوم الربوبى هو الف سنة

من سنيننا كما دل عليه قوله تعالى (وان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون) والعام المؤلف من الايام الربوبية يسمى بالعام الالهى وقد اختلف فى ايامه قال صدر المتالهين قده فى عبارته الاتية المحكية عن حاشيته على شرح حكمة الاشراق هو ثلاثماة وستون الفا و لعل وجه اعتباره كذلك ان السنة المؤلفة من اثنى عشر شهرا على ما فى التنزيل من قوله عز من قائل ان عدة الشهور عندالله اثناعشر شهراً فى كتاب الله (الاية) مركبة من ثلاثماة وستين يوما بناء على اخذ كل شهر ثلاثين يوما ومع كون كل يوم من ايام العام الالهى الف سنة تصير ايام العام كماذكره واختار المصنف بان ايامه بقدر مدة دورة فلك الثوابت وهى عند الاكثرين من اهل الهيئة (كهغر) اى خمس وعشرين الف وماتين سنة وعند جماعة منهم ثلاثين الف سنة وقال الهيدجى فى حاشيته لاشاهد له بوجه ولايخفى ما فيه فان وجهه واضح حيث انه بحركة الفلك الثوابت مرة ينقلب انظار الكواكب الثابتة الى عالم العنصريات وبعد انقضاء دورة من حركته تعود انظارها الى اشباه ما كانت فى الدورة السابقة ومع فرض تاثيرها فى كائنات عالم العناصر اذا عادت انظارها الى مثل ما كانت عليه فى الدورة الماضية تعود آثارها الى مثل ما كانت فى الزمان الماضى و هذا شىء لاينبغى الغفلة عنه ونفى الشاهد له بوجه الا ان الشأن فى صحة هذا الاعتبار وانه اذا كان فلم ينبغى ان يكون اعتبار السنة الالهية بمقدار تلك الحركة وفى شرح حكمة الاشراق انها اى السنة الالهية عند بعضهم ستة و ثلثون الفا واربعماة وخمسة وعشرون سنة ثم تنظر فيه بقوله و فيه نظر والحق ان هذا الوجه مما ينبغى ان يقال فيه بانه لاشاهد له اصلا

« قوله - قده الا لدى يوذاسف فانه لما كان فيلسوفاً -

وهذا مانقلناه عن حاشية صدر المتالهين على شرح حكمة الاشراق وقلنا بانه وجه مناسبة ذكر هذا الغرر بعد ابحاث التناسخ

ص٣١٧ قوله - قده واشير الى اوائل تلك السنين - المقصود من اوائل تلك السنين هو زمان انمحاء ماثبت فى السنة الماضية و هو اول السنة اللاحقة و وجه جعل الاية المباركة اشارة اليها هو تفسير طى السماء بمحو ما ثبت فى نفسه المجردة اوالمنطبعة والذى يشهد على ذلك تشبيهه بطى السجل للكتب والله اعلم بما اراده

« قوله - واشير الى ايام تلك السنين - وظهور الاية الشريفة فى كون مقدار اليوم الف سنة غير قابل للانكار

» قوله - الوجه الثانى ان يتوارد - والمراد بتلك الصور هو تصورات نفوس المنطبعة الفلكية لمباديها على الوجه الجزئى شيئاًفشيئاً وصورة صورة على نحو الاتصال التدريجى والتصورات التجددى على حسب تواردالاشواق التدريجية عليها الى مباديها من العقول المفارقة المنبعثة عن تجدد الاوضاع من قبل حركتها الوضعية حيث انها بكل حركة يحصل لها تصور فيحدث منها شوق فيحصل منها حركة فهذه التصورات كالاشواق المترتبة عليها والحركات المترتبة على الاشواق كلها تدريجية تثبت وتمحى على نعت الاتصال بناء على الحركة الجوهرية فى النفوس المنطبعة الفلكية اذهى ايضاً من عالم الاجسام و هذا الوجه الثانى اولى من الوجه الاول لان على الوجه الاول كل عام الهى فى شان جديد وعلى هذا الوجه كل يوم بل كل آن فى شان جديد

ص٣١٨ قوله - قده فى المشتركات بينهما - فان النوم جزء من ستة واربعين جزء من النبوة كما فى الخبر ولعل التجزى بهذاالمقدار

هو ان زمان نبوة نبينا صلى الله عليه و آله كان ثلاث وعشرين سنة وكان الايحاء عليه فى ستة اشهر من تلك المدة فى النوم وفى باقيها فى اليقظة ونسبة ستة اشهر الى ثلاث وعشرين سنة نسبة الواحد الى ستة و اربعين فيكون النوم جزء من ستة و اربعين جزء من النبوة

« **قوله** ـ ويلزمه رجوع الروح النفسانى ـ قد تقدم المراد من الروح النفسانى وانه الروح المصبوب فى الاعصاب التى هى آلات له وينبعث من الدماغ الذى هو مبدئه وقد تقدم فى غرر المعقود فى القوة الحيوانية ان الروح البخارى على اقسام ثلاثة واعنى بالروح الحيوانى الحاصل من بخار الدم الذى ينبعث عن الدم المنجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب الذى تعمل فيه حرارة القلب فينبعث عنه البخار ساريا من التجويف الايمن من القلب الى الايسر منه فاذا عملت فيه حرارة الايسر يصير روحاً حيوانياً شبيهاً بالاجرام السماوية والاقسام الثلاثة هى النفسانى المنبعث عن الدماغ الجارى فى الاعصاب الذى حامل القوى الحساسة والطبيعى الذى منبعه الكبد ومجراه الاوردة وحامل القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة والمصورة والحيوانى الذى منبعه القلب و مجراه الشرائين و حامل لقوتى الحس والحركة والنوم حالة تعرض على الحيوان موجبة لوقوف الروح الحيوانى عن الحس والحركة الارادية ويلزمه رجوع الروح النفسانى عن مجاريه والاته التى هى الاعصاب الى مبدئه الذى هو الدماغ لكن لا بالكلية بل ينبعث منه شىء يسير الى الاعصاب واما الافعال الصادرة عن الروح الطبيعى اعنى الافعال الصادرة عن القوى النباتية من الغاذية ونحوها فهى لا تبطل بالنوم اصلا بل تصير اقوى كما يذكر فى الامر الثانى من سبب الغائى للنوم

ص۳۱۹ **قوله** ـ قده اتصلت بالجواهر الشريفة ـ لان النفس كما ثبت بالوجدان كريم الاصل من عالم الامر وسنخ المجردات كما يدل عليه قوله قل الروح من امر ربی وقوله تعالى ونفخت فيه من روحی فهو بالفطرة ميّال الى الترفع الى عالمه المجرد واتصاله باصله الملكوتی كما هو شان كل مشاكل مع مشاكله لكن الاشتغال بالشواغل الحسية يمنعه عما فی فطرته من الاتصال باصله وعند تعطل الحواس بالنوم يجد النفس فرصة الفراغ ويتصل بالجواهر الشريفة لان النفس كالجواهر الشريفة كلها من المجردات ولاحجاب بين المجردات من حيث هی مجردات وانما الحجاب بينها من ناحية المواد والتكثر انما ينشا من ناحية المواد

همچه آن يك نور خورشيد سما   صد بود اندر ميان خانها
ليك يك باشد همه انوار شان   چونكه بگرفتی تو ديوار از ميان

ولما كانت الجواهر الشريفة عالمة بالمعانی الكلية والحقائق الالهية ولايشذ عن حيطة علمها شیء من الحقائق والمعانی فلا رطب ولا يابس الا فی كتاب مبين وما فرطنا فی الكتاب من شیء فلا جرم عند اتصال النفس بها يطلع على ما فيها من الحقائق والغيوب بقدر اتصاله بها و اتحاده معها

« **قوله** ـ فهی المرائی المتعاكسات ـ يعنی انها مثل مرائی متقابلات بوضع كل منها بازاء الاخر فيقع الصور المرتسمة فی كل منها فی الاخر والكل فی الكل اوكقلوب اهل المحبة حيث ان هذا مطلع على مافی قلب الاخر والاخر ايضاً مطلع على ما كان فی قلب الاول وعلى ماحصل فی قلبه من اطلاعه على مافی قلب الاخر فيصير الحاصل فی قلب كل متكرراً مرة من ناحية حصوله فی قلبه ومرة من ناحية ارتسامه فی

قلب الاخر وحصول صورته فی قلبه بمحاذاته مع قلب الاخر

» **قوله** - بحیث یکون بحسب اصل الفطرة نقیة - وهذا فی نفوس الانبیاء والاوصیاء والکملین اللذین نفوسهم الشریفة صافیة بحسب الخلقة وانما تعلقت بابدانهم النوریة لاجل الحاجة الیهم فی التکمیل

قوله - موتها بالاختیار - للموت الاختیاری معنیان (احدهما) هو الوصول الی مرتبة العقل بالمستفاد فی العقل النظری والی مقام الفناء فی العقل العملی الحاصل بالاستکمالات العلمیة والعملیة والریاضیات والمجاهدات رزقنا الله تعالی الوصول الیها واذا بلغوا الی هذه المرتبة یتصلون فی الیقظة الی عالمهم المجرد فیشاهدون فی حال الحیوة والیقظة مایشاهدونه فی النوم و بعد الموت ویکون حواسهم بیدهم و فی تحت اختیارهم

حس را بی‌خواب خواب اندر کند تا که غیبتها ز جان سر برزند

هم به بیداری به بیند خوابها هم ز گردون بر گشاید بابها

ولو انها قبل المنام تجردت لشاهدتها مثلی بعین صحیفتی

وثانیهما هو قطع علاقة الروح عن البدن بالاختیار والانخلاع عنه وهذا علی قسمین فمنه مالا یعید بعد الانخلاع فینتهی الی الموت الطبیعی وهذا للضعفاء منهم ومنه مایعود بعد انقطاعه مع الاختلاف فی مدة الانخلاع حتی نقل عن بعضهم الانخلاع فی شهرین او اکثر و قد حکی عن ابن فارض بانه کان ینخلع سبعة او ثمانیة ایام

ص ٣٢٠ **قوله** - والتفصیل فیه - لایخفی ان ما افاده من التفصیل لایغنی فی رفع الاجمال من جهة امتزاجه بالمتن الموجب لتعسر نیله و تفصیله علی الوجه الخالی عن الاندماج ان نقول ان ادراك المدرکات

التی تدرکها النفس فی النوم او الیقظة اوالحالة التی بینهما المعبر عنها بلسان العرفاء بحالة الغیبة وبلسان الحکماء بالخلسة الملکوتیة امایکون بدون اتصال النفس بتلك الالواح المجردة فتلك المدرکات تسمی بالاضغاث واما یکون مع اتصالها بها وعلیه فاما ان تنطوی سریعاً لغلبة الرطوبة علی الدماغ فیکون کالنقش علی الماء فلایبقی اولغلبة الیبس علیه فـلا یقبل علی سبیل التمکن فلاحکم له واما ان لاتنطوی سریعاً بل تثبت وعلی الثانی فاما تکون المدرکات صوراً اوتکون من المعانی والمراد بالصور مطلق المحسوس باحدی الحواس الخمس الظاهرة لاخصوص الصور المبصرة والمعانی اما کلیة او جزئیة فان کان المدرك من المعانی الکلیة کالعداوة والمحبة او الجزئیة کعداوة عمرو وصداقة زید فاما ان یبقی علی صرافتها اوتکسوهـا المتخیلة بکسوة الصورة حیث ان شأن المتخیلة ان تحاکی المعانی بالصورة مثل تصویرها العلم الذی من سنخ المعانی بصورة اللبن والسرور بصورة البستان والخضرة والعداوة بصورة العقرب والحیة ونور الانوار تعالی شأنه بصورة النور الحسی ونحوذلك فعلی الاول اعنی بقاء المعانی علی صرافتها وعدم تغییرها من تصرف القوة المتخیلة فهو رؤیاء صادقة غیر محتاجة الی التعبیر و علی الثانی اعنی مع تصرف المتخیلة فیها بالتغییر فاما یکون بصورة لامناسبة بینها وبین المعنی المبدل بها بوجه من الوجوه وهذا ایضاً اضغاث احلام حاصلة من دعابة المتخیلة واما ان یکون بصورة مناسبة والمناسبة اما تکون بالتضاد و ذلك کتبدیل الحیات بالموت والابن بالبنت وبالعکس فان الضدیة موجبة للانتقال من احد الضدین الی الاخر ولذلك صارت الضدیة من المناسبات واما تکون بالمشابهة و ذلك کتبدیل العلم باللبن حیث ان العلم غذاء

للنفس كما ان اللبن غذاء للبدن وان العلم فيه خير كثير كما ان اللبن كذلك فيشابهان فى الغذائية وفى الخير الكثير واما تكون بالملازمة بكون الصورة لازمة للمعنى الذى رأته النفس كتبديل العداوة بالحية حيث ان صورة الحية تلازم العداوة فالرؤياء فى جميع هذه الصور التى يكون التبديل بصورة مناسبة رؤياء صادقة محتاجة الى التعبير هذا كله فيما اذا كان المدرك فى النوم من المعانى سواء كانت كلية او جزئية وان كان من الصور فهو ايضا مثل المعانى اما لاتبدلها المتخيلة او تبدلها فالاول من الرؤيا الصادقة والثانى مما تحتاج الى التعبير وقد تتراعى التبديل من صورة الى صورة اخرى او من معنى الى صورة ثم الى صورة وهكذا فيعسر تعبيره لعسر التحليل فى الرجوع من الصورة الاخيرة الى اول مارأته النفس فيكون فى حكم اضغاث الاحلام

« قوله - فان المحسوس بالذات ليس الا ماوجوده فى نفسه -

اعلم ان المعلوم كما يكون بالذات وبالعرض وما هو المعلوم حقيقة هو المعلوم بالذات وهو الذى وجوده فى نفسه بعينه وجوده للعالم بمعنى انه لاوجود له الا كونه للعالم كذلك المحسوس يكون بالذات وبالعرض والمحسوس بالحقيقة هو الاول و اما المحسوس الخارجى فهو محسوس بالعرض اى يسند اليه المحسوسية بالعرض والمجاز فالمبصر من زيد مثلا هو الصورة الحاصلة منه عند الجليدية المترقى منها الى ملتقى العصبتين الى الحس المشترك و اما الصورة الخارجية فليست مبصرا اصلا و لكن لما كانت الصورة الحاصلة منه مطابقاً لصورته الخارجية يرى ان الخارجية منه هو المبصر فيقول انه ابصرت زيداً مع ان المبصر منه هو صورته التى فى الحاسة وحيث ان ادراك الصورة المبصرة انما هو بانشاء النفس صورتها

عند الحاسة فیکون الادراك من النفس بالنفس فی النفس فیری فی نفسه ویتخیل ان المرئی فی الخارج فتکون حالة الیقظة من هذه الجهة کحالة النوم غیر ان الصورة الخارجیة فی الیقظة علة معدة لانشاء النفس صورة مطابقة لها فی الحاسة وهذا معنی ارتفاع المتمثل من الخارج والا فنفس مافی الخارج لاترتفع الی الحس المشترك و انما المرتفع مثله ولیست من العلل المعدة لحصولها فی النوم بل ینحدر الی الحس المشترك من مرتبة القوة العاقلة الی المتخیلة الی الحس المشترك الی ان ینحفظ فی الخیال فالمبصر بالذات انما هو فی النفس سواء کان مرتفعاً من الخارج او منحدراً من الداخل

همچه آن وقتی که خواب اندرشوی	تو زپیش خود به پیش خود روی
بشنوی از خویش پنداری فلان	با تو میگفت است اسرار نهان
فقل لی من القی الیك علومه	فقد رکدت منك الحواس بغفوة
اتحسب من جاراك فی سنة الکری	سواك بانواع العلوم الجایلة
وما هی الا النفس عند انقطاعها	بعالمها عن مظهر البشریة

ص۳۲۱ **قوله** - قده کل ضد ند - کل ضد ند باعتبار ان هذا الضد مثل ذاك فی الضدیة وکل ند ضد باعتبار ان هذا المثل و ان کان متحداً مع مثله فی المهیة الا انه مغایر معه فی الوجود و لوازم الوجود فکل منهما واجد لنفسه فاقد للاخر

ص۳۲۲ **قوله** - قده واما ما یتلقاء عنها فی الیقظة - دراسرار الحکم فرماید اگر دربیداری ونحو آن اتصال اتفاق افتاده پس باید نفس ناطقة قوت داشته باشد تا وافی بهر دو جانب باشد از ظاهر و باطن و متخیلة قوت داشته باشد که خیال را استخلاص کند ازمشاعر ظاهرة پس

اگر آنچه را نفس رسيده ازمعانى وصور درآنها متخيلة مطيعة تصرف نكرده وصور را حس مشترك ادراك كرده و خيال حفظ كرده پس آن وحى صريح والهام صحيح است وحاجت بتاويل ندارد نظيررؤياء بمثل است واگر تصرفاتى وتبديلاتى نموده است بمناسب و غير آن كه پى باصلش توان برد حاجت افتدبتاويل؛ تاويل نسبت بمكشوفات دريقظه مثل تعبير است درمدركات مناميه و گاه باشد كه متخيلة امعان كند در تبديل بحدى كه تاويل برندارد جارى مجرى اضغاث احلام باشد و گاه باشدكه نفس بفطرت قوتى ندارد ومتخيلة نتواند انتزاع خيال ازيدقوى ظاهرة نمايد بلكه باستعانت بمدهش الحواس پردازند حواس را ضعيف كنند ونفس ناطقة مختلسة را استنطاق كنند مثل افعال كهنة و گاه باشدكه بمرض حواس ضعيف شوند ونفس را فرصت اتصال بانواع جزئية سافلة دست دهد وچيزى براومكشوف گردد انتهى

ص۳۲۳ **قوله** - وان ونى - الونى الفتور يقال ونيت فى الامر اى ضعفت

قوله - ومداهش القوى - لما ذكر فى الغرر المتقدم انه قديمد فى توجيه النفس الى عالم الغيب واختلاسها عن القوى باستعمال مدهشها اراد ان يذكر مدهشها وهو ثلاثة

احدها مايشغل النفس عن القوى بسبب توجهها الى التامل فى الاشياء التى تتلعلع كزجاجة المدورةالمملوة ماء اذاوضعت بحيال الشمس

وثانيها ما يرعش البصر برجرجته واضطرابه كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة المعبر عنها بالفارسيه (بآويزلاله) اذا اديرت بحيال الشمس اوالشعلة القوية المستقيمة

وثالثها مايدهش البصر بشفيفه كالبلور الصافى المستدير

ورابعها مايدهشه بموره وموجه كالماء المتموج بشدة و عبارات هذا الغرر كلها نظماً ونثراً مأخوذة من الاشارات وشرحها

» **قوله** - اما يشف اويمورادهشه - الاحسن ان تكون كلمة بشف وبمور بالباء المنقطة بواحدة من تحت جاراً ومجروراً متعلقابكلمة ادهشه و يمكن ان تكون فعلا مضارعاً ولابدح من تقدير كلمة قد قبل ادهشه

» **قوله** - اسبابه‌ثلاثة نميقة - در اسرار الحكم گويدوصورى كه دراضغاث احلام مدرك ميشود يا سببش آنستكه صورى كه در بيدارى از طرق حواس درخيال آمده در خواب قوتى ميگيرد و حس مشترك ادراك آنها يا مناسب آنها ميكند و از صور الواح نيست يا سبب آنستكه مزاج روح بخارى دماغى كه حامل قوة متخيله است از اعتدال بيرون شده است سوء مزاج باو راه يافته است صورى مناسب‌او تركيب ميكندمثل آنكه حرارت را بنيران وبرودت را ببرف وتگرگ ويخ ورطوبت را بآبها وباران وحمام ومثل آنها محاكاة ميكندواگر سوء مزاج مادى دموى باشد اشياء حمر مشاهده شود و اگر سوء مزاج مادى سودائى باشد چيز هاى سياه و دود و ظلمت ديده شود و هم چنين انتهى

ص۴۲۴ **قوله** - قده اذخلقت‌الاشياء موجودة - يعنى‌موجودية الاشياء الموجودة بفيضان الوجود عليها من مبدئها وهذا الوجودالفائض مثال‌لوجود مبدئها فالحرارة النارية تفعل فى الماء بان توقع مثالها وهو السخونة فى‌الماء والسيف يفعل‌القطع فى‌الجسم بايقاع مثاله وهو شكله

فيه ولذلك قيل وجود العالم مثال للحق تعالى ولاجل ذلك يكون وجوده على اتم مايمكن ان يكون ولايعقل ان يكون اجل منه اذ الاجل منه يجب ان يكون اجل من مثال الحق ولااجل من مثاله تعالى الاذاته

جهان چون چشم وخط و خال و ابرو است

كه هر چيزى بجاى خويش نيكو است

» قوله - والمتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف - يعني الكيفية العارضة على محل القوة المتخيلة كالحرارة العارضة على محل القوة المتخيلة تفعل ذلك فتجعله حارا والقوة المتخيلة تتاثر من حرارة محلها لكن تاثراً لاكتأثر المحل بحيث تصير حارة كما ان محله حار بل تاثراً يليق بطبعها وهى ليست جسماً كمحلها حتى تقبل الكيفية المختصة بالاجسام فتقبل من حرارة محلها مايليق قبوله بطبعها وهو صورة الحرارة ومثالها لا الحرارة نفسها وهذا كما فى تاثر النفس عن البدن وتاثر البدن عن النفس فان كلا منها بتاثره عن الاخر يقبل ما يليق قبوله بطبعه من مثال مافى الاخر لامثل ما فيه

ص٣٢٥ قوله - قده قوله التحقيق ان المتخيلة لها - يعنى ان القوة المتخيلة مجردة عن المادة نحو تجرد لاكتجرد العقل بل النفس فى مرتبة القوة العاقلة والروح الدماغى المصبوب من الدماغ (الذى مبدئه) الى الاعصاب (التى الاته) مظهر لها مثل المرات بالنسبة الى الصور المرئية بها حيث ان الصورة ليست حالة فى المرآت كحلول الشيء فى الشيء بل المرآت مظهرلها فالقوة المتخيلة ليست فى الروح البخارى الدماغى حتى تتاثر من حرارته مايليق قبوله بطبعها وهو صورة الحرارة ومثالها بل السرفى سراية اثر حرارة الروح الدماغى التى حالة فى الجسم الذى

هو ذاك الروح الدماغي الى القوة المتخيلة التى امر مجرد غير حال فى الروح الدماغى بل لها تعلق به نحو تعلق الظاهر بالمظهر لاتعلق الحال بالمحل هوان القوة المتخيلة المجردة والروح الدماغى المادى كلاهما من مراتب النفس والنفس لمكان كونها كل القوى والاصل المحفوظ فيها وانها مع كونها مجردة مادية بل عين المادة لانها جسمية الحدوث روحانية البقاء فيسرى صفةبعض مراتبها الىبعض الاخرى وبعبارةاخرى كل مرتبة منها بالقياس الى مرتبة اخرى باعتبار ها بشرط لا وان كانت غيرها لكن باعتبارها لابشرط متحدة معها فيسرى حكم احد المتحدين الى الاخر بالنظر الذى متحد معه وان لم يكن محكوما بحكمه بالنظر الذى يغايره

» **قوله** - الاترى ان القضاياء ـ وجهتاثيرالقضاياء والاعتقادات المحبوبة اوالمبغوضة فى البدن او تاثير سوء المزاج او تفرق الاتصال فى البدن انما هو اتحاد النفس مع البدن و كون البدن مرتبة من مراتب النفس اعنى مرتبة جسمانيته بلاتجاف عن مقامها الشامخ ومرتبتها العليا وهذا معنى كون وحدة النفس جمعية حقيقية التى فىوحدتها جامعة لجميع مراتبها وشتاتها بلاتجاف عن مقامها الشامخوهى فى تلكالوحدة الجامعة ظل الوحدة الحقةالحقيقية المحيطةبكل شيء الذى سعةاحاطته بكل شيء وعدم فقدانه شيئاً اصلا يؤكد وحدته على ماقيل

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است

چون چنين است پس آشفته‌ترش بايد كرد

يعنى اذا كانت جامعيته موجبةلوحدته فكلما يكون اجمعيكون اوحد

« **قوله** - قد يجيئى مخرجاً وان كان لهاحقايق ايضاً - قال فى شرح حكمة الاشراق و ما يرى من الغول والشياطين فقد يكون من اسباب تخيلية و كونها كذلك لاينافى وجودها الخارجى لان الخيال مظهرها وان‌لم‌تكن‌منطبعة فيه انتهى

« **قوله** - قدمر معناه - فى الفرر المعقود فى العقل النظرى والعملى حيث قال والفرق بين الفكر والحدس ان الفكر حركة من المطالب الى المبادى ومن المبادى الى المطالب والحدس ظفر بالحدود الوسطى دفعة عند الالتفات الى المطالب وتمثل للمطالب فى الذهن مع الحدود الوسطى كذلك‌من غيرهاتين‌الحركتين المذكورتين سوآء كان‌مع شوق اولم يكن ثم ان للحدس مراتب والبالغة منها الى غاية‌الشرف قوة قدسية انتهى

» **قوله** - فيها اى فى غاية شدة الحدس - و غاية شدتها هى القوة القدسية التى اشاراليها فى العبارة المتقدمة

ص ٣٢٦ **قوله** - قده بنور العقل الفعال الذى ليس بخارج عن حقيقة ذاته - باعتبار الحركة الصعودية للنفس‌وبلوغها الى‌مرتبة‌كمالها الذى هواتصالها بالعقل‌الفعال واتحادها به فليس بخارج‌عن حقيقة ذاته‌ح

قوله - وان جعلت قرىء - يعنى‌يصح ان يجعل قرىء خبراً لقوله ذاك فيصير بلاالوح متعلقاً بقرىء مقدماً عليه واعلى القلم مفعوله و يصير المعنى(ح) وصاحب غاية شدة الحدس والقوة القدسية قرىء بلاالوح اعلى القلم اى مافى اعلى القلم ويصح ان‌يجعل قرىء صفة لقوله بلا لوح فيكون خبر قوله ذاك ح كلمة اعلى القلم ويصير المعنى ح صاحب القوة القدسية هو بنفسه اعلى القلم بلاقرائة لوح ومن‌دون حاجة الى‌لوح يقرء

» **قوله** - بل العقل الاول - اشارة الى كونه صلى الله عليه وآله هو عقل الكل والصادر الاول وان روحانيته (صلى الله عليه وآله) هو العقل الاول المعبر عنه بالصادر الاول وعقل الكل كما قال صلى الله عليه وآله اول ماخلق الله نور نبيك ياجابر

» **قوله** - بل هو امى - وفى كونه صلى الله عليه وآله اميا وجوه

احدها كونه (صلى الله عليه وآله) من قوم اميين والامى فى لغة العرب الذى لاكتاب له من مشركى العرب وكان اكثر قومه صلى الله عليه وآله كذلك او الذى جاهل بالكتابة منسوباً الى الام لان الكتابة مكتسبة فالجاهل بها على ماولدته امه من الجهل بالكتابة ويؤيد ذلك المعنى من الامى بقوله تعالى هوالذى بعث فى الاميين رسولا منهم الاية

وثانيها كونه (صلى الله عليه وآله) منسوباً الى مكة وهى ام القرى وانما سميت مكة بام القرى لان الارض دحيت منها فتكون قطعات الارض بالنسبة الى مكة كالافراخ بالنسبة الى امها وفى حديث المروى عن ابيجعفر الجواد عليه السلام وانما سمى بالامى لانه (صلى الله عليه وآله) كان من اهل مكة ومكة من امهات القرى وذلك قول الله تعالى فى كتابه لتنذر ام القرى ومن حولها

وثالثها كونه (صلى الله عليه وآله) ممن لم يقرء ولم يكتب و يؤيده قوله تعالى وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولاتخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون وهذه الاية تدل على انه (صلى الله عليه وآله) كان لم يقرء و لم يكتب قبل نبوته من غير تعرض لها لنفى الكتابة والقرائة بعدها ولا لاثباتها كذلك

ورابعها كونه (صلى الله عليه وآله) امياً بمعنى انه (صلى الله عليه وآله) بعقله الكلى ام الاقلام وبنفسه الكلية ام الكتاب وببدنه الشريف ام الصياصى لان البدن قرية بالقياس الى النفس وبمثواه ومكانه الشريف ام القرى لان مولده ومنشأئه

مكة صلى الله عليه و آله الطاهرين ولايخفى ان المعنى الاخير ادق وارق وهو بالفضل امس واشبه

« قوله - لايحتجب بالخلق عن الحق - احتجاب الحق بالخلق هو حال الانسان مالم يشرع فى سلوكه العلمى والنظرى فانه ح مشاهد للكثرة دائماً وغافل عن مشاهدة الوحدة وكل شىء يشاهده بصيغة الكثرة والكثرة فى نظره وشهوده مانعة عن شهود الوحدة والوحدة محتجبة عنده بالكثرة واحتجاب الخلق بالحق هو حال الانسان الذى شرع فى سلوكه العلمى من الاثار الى المؤثر و من الموجودات الى الصانع واضمحل الكثرات عنده شيئاً فشيئاً الى ان انتهى الى الوحدة الصرفة الحقة الحقيقية بحيث لايشاهد الكثرة اصلا و يغفل عن مشاهدة الكثرات والنظر الى اعيان الموجودات بالمرة وح تصير الكثرة محتجبة بالوحدة ولايشاهد الا الوحدة ويستغرق فى مشاهدة الوحدة عن مشاهدة الكثرة و منزلة هذا السالك منزلة السفر الاول من الاسفار الاربعة التى قرروها للسلاك وهو السفر من الخلق الى الحق اى من الكثرة الى الوحدة بحيث لايشاهد الا واحداً وبانتهاء هذه المرتبة ينتهى سفره الاول و يصير وجوده وجوداً حقانيا ولعله قد يعرض له المحو فيصدر عنه الشطح والشطحات الصادرة عنهم انما هى بالوقوف فى هذه المرتبة الذى هو نقص حتى اذا ادركتهم العناية وزال عنهم المحو وشملهم الصحو اقروا بذنوبهم و شطحهم وقالوا (كما حكى عن ابى يزيد) الهى ان قلت يوما سبحانى ما اعظم شأنى فانا اليوم كافر مجوسى فاقطع زنارى واقول (اشهدان لااله الا الله واشهدان محمداً رسول الله) ثم بعد ذلك انكسروا طلسم الوقوف فى هذه المرتبة وتصاعدوا الى مافوقها الذى هو المرتبة الثانية و شرعوا فى السفر الثانى

وهو السفر في الحق بالحق اما كونه فى الحق فلانه السير فى صفاته و اسمائه وخواصه واما كونه بالحق فلان السالك (ح) يتحقق بحقيقة الحق وصار وليا وجوده وجود حقانى فياخذ فى السلوك من موقف الذات الى الكمالات واحداً بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم الاسماء كلها الا ما استأثره الله تعالى عنده فيصير ولايته تاما ويفنى ايضا ذاته وافعاله وصفاته فى ذات الحق وصفاته وافعاله فبه يسمع وبه يبصر وبه يمشى وبه يبطش وبعبارة اخرى كما فى الحديث النورى يصير سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها وهكذا وعن هذا يعبر بالسر تارة وبالخفاء اخرى وبالاختفاء ثالثة والسر هو الفناء فى الذات والخفاء هو فناء صفات العبد وافعاله فى صفاته تعالى وافعاله والاختفاء هو فناء فنائيته او تقول السر هو الفناء فى الذات وهو منتهى السفر الاول و مبدء السفر الثانى والخفاء هو الفناء فى الالوهية والا خفى هو الفناء عن الفنائين والى هنا ينقطع سفره الثانى ويأخذ فى السفر الثالث وهو السير من الحق الى الخلق بالحق اما كونه بالحق فلصيرورة وجوده وجوداً حقانيا كما فى السفر الثانى واما كونه من الحق فلابتداء سفره هذا من نهاية السفر الثانى الذى عرفت انه حال العبد فى فناء ذاته وصفاته وافعاله فى ذات الحق و صفاته وافعاله وفنائه عن ذاك الفناء فيكون ابتداء سفره هذا من الحق واما كونه الى الخلق لانه يزول عنه محوه ويحصل له الصحو التام ويبقى ببقاء الله لابابقائه ويسلك فى العوالم عالم الجبروت ثم الملكوت ثم الناسوت ويشاهد هذه العوالم باعيانها ولوازمها ويحصل له حظاً من النبوة فينبئى عن المعارف الالهية من ذاته تعالى وصفاته وافعاله و لكن ليست هذه النبوة نبوة التشريع ولايسمى نبيّا بل ياخذ الاحكام والشرايع من النبى

المطلق ويتبعه والى هنا ينتهى السفر الثالث ويشرع فى الرابع وهو من الخلق الى الخلق بالحق ووجه كونه بالحق هوما تقدم من كون وجوده حقانياً وكونه من الخلق لمكان كون ابتدائه من انتهاء السفر الثالث الذى عرفت انه من الحق الى الخلق وكونه الى الخلق لانه فى سفره هذا يشاهد الخلايق وآثارها ولوازمها ويعلم مضارها ومنافعها فى العاجل والاجل ويعلم رجوعها الى الله سبحانه وكيفية رجوعها وما يسوقها ويقودها وما يمنعها ويعوقها فيكون نبياً بنبوة التشريع ويسمى نبياً لانه ينبئى عن مضارها ومنافعها عاجلا وعما بهسعادتها وشقاوتها اجلا ولايشغله الالتفات الى الخلايق عن التوجه الى الحق وملاحظة جماله وجلاله لان وجوده حقانى فلايحتجب بالخلق عن الحق ولا بالحق عن الخلق بل يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة وله الفناء بعد البقاء والبقاء بعد الفناء ويشاهد نور الحق فى كل مايسمع ويرى ويلاحظ وجهه اى الوجود المنبسط منه على كل شيء من كل مايظهر ويخفى وحيث ان هذه المرتبة مرتبة النبوة المشتركة بين الانبياء عليهم الصلوة والسلام مع ماهم عليه من الاختلاف ففى ختم اصحاب هذه المرتبة فالاحق ختم الكلام لان اللفظ قاصر عن تادية مرتبته صلى الله عليه وآله وعلى جميع الانبياء والمرسلين فظهر مما بيناه ان السفر الاول والثالث متعاكسان فى المبدء و المنتهى لان السفر الاول من الخلق الى الحق والثالث من الحق الى الخلق وان السالك فى السفر الثالث وجوده نورى حقانى دون الاول والسفر الثانى والرابع متقابلان فى المبدء والمنتهى لان الثانى من الحق الى الحق والرابع من الخلق الى الخلق لكنهما مشتركان فى كونهما بالحق اى كون وجود السالك فيها نوريا حقانياً

قوله - من هورقليا وهو عالم المثال - وهو الذى اشاراليه الاقدمون ان فى الوجود عالما مقدارياً غيرالعالم الحسى لايتناهى عجائبه

ولايحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا و هما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لايحصى مافيهما من الخلايق لايدرون ان الله خلق آدم وذريته وهو يحذ وحذو العالم الحسى في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول العنصريات ومركباته آثارحركة افلاكه وفي شرح حكمة الاشراق عند شرح قوله ماتنه في احكام الاقليم الثامن الذى فيه جابلق وجابرص وهو رقليا ذات العجايب قال وهذه اسماء مدن في عالم المثال وقد نطق به الشارع ﷺ الاان جابلق وجابرص مدينتان من عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل انتهى ما في شرح حكمة الاشراق واليه يشير المولوى في شعره

غيب را ابرى وبادى ديگراست   آسمان وآفتابى ديگراست

› **قوله** - فصاحب النفس القدسية يتصل ويشاهد معناه - كلمة معناه فاعل لقوله يشاهدويتصل على سبيل باب التنازع وكلمة معنى الملك مفعول لها وكلمة حقيقته عطف على معنى الملك وكلمة و صورته عطف على قوله معناه وكلمة رقيقته على قوله صورة الملك وحاصل مراده ان حقيقة صاحب النفس القدسية ومعناه يشاهد حقيقة الملك ومعناه ويشاهد صورته صورة الملك ورقيقته قال صدر المتالهين قده في الشواهد الربوبية الخاصة الثانية ان يكون قوته التخيلية قوية بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب ويمثل له الصور المثالية الغيبية ويسمع الاصوات الحسية من الملكوت الاوسط في مقام هور قليا او غيره فيكون مايراه ملكا حاملا للوحى ومايسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى اوكتاب في صحيفة انتهى

ص٣٢٧ **قوله** - قده والكل كجسمه يعد - وبيان ذلك انه لاخفاء في انه مامن نفس الاولها تأثيرات في عالمها الخاص فتكون اذا توهمت

صورة مكروهة استحال مزاج بدنها وحدثت رطوبة العرق والرعشة فيه واذا حدثت فيها صورة الغلبة تسخن البدن واحمر الوجه واشتعل من نار قلبه المشتعلة من القوة الغضبية واذا وقعت فيها صورة النكاح حدثت حرارة منفخة للريح حتى تمتلى بهعروق آلة الوقاع فتنهض له وهذه الحوادث في البدن انما تكونت بمجرد التصورات فاذا صارت الامزجة تتأثر عن الاوهام فلاغرو في ان تكون لبعض النفوس قوة كمالية مؤيدة من المبادى فصارت كانها نفس العالم (وكانما انت الخلائق اجمع) فتؤثر في العالم اى فما سوى الله سبحانه تاثيرها في بدنها فتطيعها هيولى العالم طاعة البدن للنفس وبصير العالم فرحانا بسرورها ومحزوناً بحزنها فتؤثر في اصلاح مايصلح العالم واهلاك مايفسده كل ذلك لمزيد قوة شوقية واهتزاز علوى لها يوجب شفقته على خلق الله تعالى شفقة الوالد لولده وهذا معنى ماقاله المصنف قده نعم من كان للايتام كالاب الشفيق الى آخر عبارته

ص ٣٢٨ **قوله** ـ قده وفي المثنوى المعنوى مسطور ـ اشاره است بقصهٔ تواطى صبيان درمعامله كردن بااستادشان معامله بامرضى تا آنكه استاد باين واسطه مريض وبسترى گرديد چنانچه گويد

كودكان مكتبى از اوستاد رنج ديدند ازملال واجتهاد
مشورت كردند درتعويق كار تا معلم در فتد دراضطرار

تا آخر ابياتش

» **قوله** - فينفعل الجمل عن توهمه ـ يعنى يتوهم صاحب العين لردائة نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينفعل الجمل عن توهمه

ص ٣٢٩ **قوله** - قده ان الذى من العقل بالقوة ـ يعنى الذى من افراد الانسان اختير و انتخب بان يصير الى مرتبة العقل بالفعل مما هو

علیه من العقل بالقوة هوالذی یرتقی الی عالم العقول و یحصل له المعاد الروحانی الذی هوعبارة عن هذا الارتقاء اعنی الارتقاء الی عالم العقول بعد المفارقة عن البدن بالموت وقدتقدم فی غرر المعقود فی العقل النظری والعملی ان النفس فی اول امرها عقل بالقوة و لها ان تصیر عقلا بالفعل وذلك لاجل التصورات الاولیة والتفطن منها بالثوانی حتی تحصل لهاملکة الاستحضار وتتحد مع العقل الفعال الذی هو کمالها وغایة وجودها

»قوله - والمرادمن الارتقاء اعم مماهو بعدازمنة - الارتقاءبعدازمنة المکث فی عالم المثال المعبرعنه فی لسان الشریعة بعالم البرزخ علی مافی الکتاب الکریم (ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون) للنفوس المتوسطة علی مایاتی والارتقاء بغیر مکث للنفوس الکاملة و یؤید هذا المطلب ماورد فی بعض الاخبار مما یؤمی الی عدم البرزخ للنبی (ص ٤) والائمة علیهم السلام ففی تفسیر البرهان فی تفسیر قوله تعالی ومن ورائهم برزخ الایة عن الصادق علیه السلام والله مااخاف علیکم الاالبرزخ فاما اذاصار الامر الینا فنحن اولی بکم وفی الکافی عن صادق علیه السلام فی حدیث قال ع اما فی القیمة فکلکم فی الجنة بشفاعة النبی المطاع او وصی النبی صلوات الله علیهم ولکنی اتخوف علیکم فی البرزخ (الحدیث) ولعل عدم کون الامر الیهم فی البرزخ من جهة عدم مکثهم فیه وارتقائهم الی النور المحض بالتخلیة عن ابدانهم من غیر مکث والله سبحانه ورسوله و اولیائه علیهم الصلوة والسلام اعلم بالامر

ص۳۳۰ قوله - قده فان النفس لایخلو عن اقسام خمسة - وقد انقسمها فی اسرار الحکم الی اقسام سبعة وحاصل مافی اسرار الحکم من الاقسام السبعة هوهکذا

فالاول منها النفس الكاملة فى الحكمة العلمية والعملية

الثانى النفس الكاملة فى الحكمة العلمية والمتوسطة فى الحكمة العلمية

الثالث الكاملة فى العلمية والناقصة فى العملية

الرابع الكاملة فى العملية والمتوسطة فى العلمية عكس الثانى

الخامس الكاملة فى العملية والناقصة فى العلمية عكس الثالث

السادس المتوسطة فى العلمية والعملية معا

السابع الناقصة فيهما معا هذا و فى المقام قسمان آخران و هما المتوسطة فى العلمية والناقصة فى العملية والمتوسطة فى العملية والناقصة فى العلمية وقد ادرجهما فى الحاشية فى قسمى الكامل فى احدهما دون الاخرى وقال فهمامشمول لفظ دون (انتهى) و ذلك لان المتوسطة فى احدهما والناقصة فى الاخرى كاملة فى المتوسطة بالنسبة الى الناقصة وان كانت متوسطة بالنسبة الى نفسها كما انها ناقصة بالقياس الى اكمل منها كما لايخفى وبالجملة :

فالاول اعنى الكامل فى العلم والعمل من السابقين المقربين

والثانى اعنى الكامل فى العلم والمتوسط فى العمل من الملتحقين بالسابقين المقربين بعد المكث فى زمان

والثالث اعنى الكامل فى العلم والناقص فى العمل ايضاً من الملتحقين . بالمقربين لكن بعد المكث فى زمان اكثر من زمان مكث الثانى فهذا الصنف فى مكثهم فى البرزخ وعالم المثال يلتحقون بالصنف الثانى ثم بعد المكث بقدر زمن المكث الثانى يلتحقون بالسابقين وهذه الاصناف الثلثة مع تفاوتهم فى الدرجات مما لهم الحشر الروحانى وفيهم من هو من علو

همته ومحوضة نيته فى القربة وكثرة ذكره و دوام فكره بلـغ الى رتبة التخلق والتحقق وهو المصداق لقول الشاعر

این طایفه اند اهل معنی باقی همه خویشتن پرستند
فانی زخود وبدوست باقی این طرفه که نیستند وهستند

والرابع وهو الكامل فى العلم والمتوسط فى العمل
والخامس وهو الكامل فى العلم والناقص فى العمل
والسادس وهو المتوسط فى العلم والعمل معا من إصحاب اليمين
والسابع وهو الناقص فيهما معا من اصحاب الشمال

قوله - وهو ليس من اصحاب اليمين - يعنى الكامل فى العلم دون العمل ليس من اصحاب اليمين لان اصحاب اليمين هم الكاملون فى العمل والمتوسط فى العلم او الناقص فيه او المتوسط فيهما او الكامل فى العلم دون العمل ليس بواحد منها فان لم يدخل فى المقربين للزم ان يكون من اصحاب الشمال مع انه كامل فى العلم و هو محال لان المعرفة بذر المشاهدة والعلم الكامل لايدع صاحبه بل يسدّده ويقوده ولعل الى ذلك يشير الكلام الالهى عز من قائل (يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم ويقولون ربنا اتمم لنا نورنا) وتمام النور لعله اشارة الى الالتحاق المذكور والله اعلم بحقايق آياته

قوله - ومرادهم التعلق بالصور المثالية التى مظاهرها الافلاك - وقد صرح فى حكمة الاشراق بان السعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التى مظهرها بعض البرازخ العلوية انتهى والمراد بكون بعض البرازخ العلوية مظهرا لها هو ان تعلقها بالاجرام السماوية ليس كتعلق الشىء الحال بمحله بان يكون الجرم

السماوى محلا لها بل انما هو كتعلق الصورة المرئية بالمرآة وذلك لان هذه الصور المعلقة لاتحتاج الى حامل قابل ابدا بل انما هى محتاجة الى الفاعل فقط قال صدر المتالهين (قده) فى حاشيته على شرح حكمة الاشراق والفاعل لها ان كان قوة نفسانية متعلقة بـالمادة يحتاج فى انشائها الى مخصص من آلة وغير آلة وان كان قوة مجردة عن المادة سواء كانت عقلا محضاً اومتعلقاً بعالم الاشباح دون عالم المواد فلا يحتاج فى انشائها الى مخصص اومظهر من هذا العالم لاستقلاله فى الوجود ولان المستقل فى الوجود مستقل فى الايجاد والاختراع انتهى

قوله - لافى مادته ـ اذ لامادة للعالم العقلى

« **قوله** - وهيئة عالم الوجود ـ معنى هيئة عالم الوجود الخارجى تحاذى هيئة العالم العقلى وتوافق نظامه نظامه وترتيبه ترتيبه مثل محاذاة القوس الاول النزولى مع القوس الثانى الصعودى وموافقته معاً

(قوله تزنه) مـن الموازنة بمعنى المحاكات و المحاذات

ص ۳۳۱ **قوله** ـ قده يعنى ان ذلك العالـم العقلى المضاهى ـ يريد ان يثبت أتحاد العالم العقلى مع العالم العينى مهية ووجوداً اما ماهية فواضح بعد تبين ان الاشياء مهياتها توجد فى الذهن لاباشباحها حسب ما حقق فى مبحث الوجود الذهنى ومهية الشمس فى الذهن بعينها هى ماهية الشمس فى الخارج وانما التفاوت بين الخارج والذهن فى الوجود و اما وجوداً فلان تخالف النشأتين وان كان بالوجود حيث ان الوجود الخارجى لايتحقق فى الذهن والذهنى لايتحقق فى الخارج الا ان تخالف الـوجود ليس بالتباين كما يزعمه المشائون بل انما هو بالتشكيك بالاشدية والاضعفية والتفاوت بالتشكيك لاينافى الوحدة لكون مابه التفاوت بعين ما به

الاشتراك على ماحقق فى مبحث الاقوال فى حقيقة الوجود وبيان مذهب الفهلويين

» قوله - فالعالم الاكبر كان حاوياً - يعنى اذا صار عالماً عقلياً يكون جامعاً للعالم الاكبر بشراشره فيصدق ان (فيه انطوى العالم الاكبر)

» قوله - كان غدا كل له مرائيا - يعنى ان كل موجود فى العالم العينى يكون مرآته وعكسه على مافصله فى الحاشية من ان النباتات عكوس نباتيته (الخ) وهذه الصفة اعنى صيرورته عالماً عقلياً مضاهيا للعالم العينى مناسب مع الكامل فى الحكمة العلمية وان لم يكن كاملا فى الحكمة العملية

» قوله - واذا تجلى النور الاسفهبدى - در اسرار الحكم در شرح اين عبارت كويد يعنى مزين شود نفس ناطقة بالاطلاع على الحقايق حكيم الهى شود چنانچه شيخ كفته فينقلب عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود

وعشق ينبوع النور والحيوة - باين كه متاله شود والمراد بينبوع النور والحيوة هو العالم العقلى وعالم المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة والمدبرة على مافى شرح حكمة الاشراق

وتطهر من رجس البرازخ - پاك شود از پليدى اجسام و آلايش علايق

فاذا شاهد عالم النور المحض بعد الموت - پس هر كاه مشاهدة كند عالم نور محضرا زيرا كه معرفت بذر مشاهده است بعد از مرك

تخلص عن الصيصية بالكلية - مجرد صرف ميشود و غنى بغناى حق از قلعهٔ بدن

وانعكست عليه اشراقات لاتتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة ومن القواهر ايضاً ومن الاسفهبدية الطاهرة الغير المتناهية فى الازل ـ يعنى النفوس الكاملة التى لحقت بالعقول و وجه كونها غير متناهية ان فيض الله لاينقطع وسببه لايأفل

من كل واحد نوره و ماشرق عليه من كل واحد مراراً لايتناهى فيلتذ لذة لايتناهى ـ ازهريك ابن انوار اسفهبدية طاهرة غير متناهية نور اورا وآنچه اشراق شده است بر اواز هـر يك يك آنها مرات غير متناهية پس ملتذ ميشود بلذتى غيرمتناهية واين لذات روحانية را نسبتى نيست بلذات مدارك جزئية چه آنكه غير متناهى را بمتناهى چه نسبت وجزئى منقطع را نزد كلى ودائم چه رتبت انتهى بعبارات اسرار الحكم وقال صدر المتالهين قده فى حاشيته على شرح حكمة الاشراق عند قول مصنفه ومن الاسفهبدية الخ مالفظه يعنى ان النفوس المفارقة لمالم تكن باجسام ولافى اجسام صار اجتماعها و لو بلغ الى مالانهاية غير متمنع تضايف بعضها عن بعض لانها ليست فى امكنة وابعاد و اتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذى يوجد فى الاجسام بل اتصال بعضها ببعض اتصال عقلى وتلاق معنوى فكلما كثرت الانفس المفارقة المتشابهة واتصل بعضها ببعض اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحد منها بالاخرى اشد و كلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الماضين و زادت لذات الماضين بمصادفة اللاحقين لان لكل واحد منهم هوية وجودية نورية فيعقل ذاتها ويعقل مثل ذاتها مرات كثيرة و لان المتلاحقين الى غير النهاية يكون تزايد قوة كل واحد واحد ولذته فى غابر الزمان الى غير النهاية انتهى

» **قوله** - ولكن عن بعيد - وانما كانت مشاهدة النفس لها اى للمثل النورية عن بعيد لوجهين

احدهما من ناحية قاهرية تلك المثل على مثابة لايمكن مشاهدتها من قرب نظير الشمس التى لايمكن رؤيتها بلاحجاب من زجاج او ماء ونحوهما

وثانيهما اشتغال النفس بجزئيات عالم الطبيعة هذا وقد تقدم شرح مراد صدر المتالهين والفرق بين مراده ومرام المصنف فى ادراك الكليات عند البحث عن الادلة الدالة على تجرد النفس فى طى الدليل الثانى منها فراجع

» **قوله** - ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون - قد استشهد صدر المتالهين بالاية المذكورة فى المقام فى الشواهد الربوبية اشارة الى تقدم نشأة الدنيا على الاخرة حيث قال ادراك النفس للمعقولات الكلية انما هو بمشاهدتها ذواتاً نورية مجردة بذاتها لابتجريد النفس اياها بل بانتقال ومسافرة يقع لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول و ارتحال لها من الدنيا الى الاخرة فالنشاة الدنيا ح عنده نشأة المحسوسات وعالم المتخلات عالم البرزخ والاخرة هى نشاة المعقولات

» **قوله** - لمن امكنه دركها - التقييد بقوله لمن امكنه دركها لاخراج الكواذب حسبما مر فى البرهان الثانى من الادلة الدالة على تجرد النفس

ص ٣٣٢ **قوله** - قده و لها وجودات لانفسها - اما ان للمثل النورية وجودات لانفسها فلما مر فى مبحث المثل الافلاطونية من الادلة على اثبات وجودها التى عمدتها قاعدة امكان الاشرف واما ان لها وجودات

لانفسنا فتوضيحه يتوقف على بيان امور

الاول ان النفس الانسانية من شانها ان تدرك جميع الحقايق وهذا واضح

الثانى ادراكها لشيء انما هو باتحادها مع المدرك بناء على اتحاد العاقل والمعقول على الوجه المعقول منه

الثالث ان جميع الحقايق مخزونة فى العقل الفعال بوجود جمعى عقلى ويكون وجوده وجود جميعها فى النشاة العقلية

الربع ان مايدركه النفس من تلك الحقايق متحد بالماهية مع تلك الحقيقة الموجودة فى العقل الفعال وانما تعدده وتكثره بامر زائد على معناه وحقيقته قال صدر المتألهين قدس سره اذا فرض ان يوجد فى النفس فرس عقلى مثلا فهو والموجود منه فى العقل الفعال لايمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة فما فى النفس وما فى العقل الفعال من الفرس امر واحد اذا تبين تلك الامور فنقول اذا كان المعنى المعقول فى النفس وفى العقل معناً واحداً وكانت النفس متحدة معه كاتحاد العقل معه يلزم اتحاد النفس والعقل ايضاً لان النفس المتحدة مع الصورة المعقولة التى متحدة مع العقل متحدة مع العقل قهراً بقياس المساوات ولكن اتحاد النفس مع العقل من جهة اتحادها مع الصورة المعقولة المتحدة مع العقل لامن حيث مالا تدركه من العقليات و منه يظهر تفاوت هذا الاتحاد على حسب تفاوت درجات ادراك المعقولات فكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحاداً عقلياً من تلك الجهة وهذا معنى وجود العقل الفعال والمثل النورية لانفسنا

« **قوله** - لسنخها اى اصل اصنامها - مقصوده من تفسيره لكلمة

سنخها باصل اصنامها ان مراده من السنخ هوجهة كمال الافراد الناسوتية التى هى اصنام واظلال للمثل النورية وليست واجدية رب النوع العقلى لافرادها باعتبار جامعيته لمفاهيم افراده حتى يكون الاتحاد فى المفاهيم والماهيات كيف وهومن المستحيلات قال صدر المتالهين قده صيرورة مفهوم من المفاهيم ومهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغايرله اومهية اخرى مغايرة لهابحيث يصير هو هو اوهى هى بالحمل الاولى الذاتى لاشك فى استحالته فان المفاهيم المتغايرة لايمكن ان تصير مفهوما واحدا انتهى بمعناه بل المعقول من الواجدية هو واجديته للجهات الكمالية الراجعة الى الافراد على ماقاله فى بحث المثل من الالهيات بقوله لكل من كمالات الافراد الناسوتية من نوعه واجدة والمراد بكمالات الافراد هو الجهة الوجودية منها التى عبر عنها فى المقام باصل الاصنام.

» **قوله** - عرية من الهيولى - كلمة عرية بالجرصفة اخرى لقوله بمثل نورية والمراد بعوارض المادة هوالاحياز والاوضاع والجهات والابعاد والازمنة والاوقات والحدود والامتدادات

« **قوله** - وهى فى هذا الحكم كعنواناتها - المراد بعنوانات المثل النورية هى المفاهيم الكلية اعنى الكليات الطبيعية فالمثل النورية التى كلى خارجى بمعنى ان لها وجود سعى بحيث يكون وجودها فى وحدته كل الوجودات الافراد المندرجة تحتها على نحو الكثرة فى الوحدة كالماهيات والكليات الطبيعية التى كلى ذهنى بمعنى انها لايمتنع فرض صدقها على الكثيرين ويكون كل واحدة منها واجدة لاصل افرادها وتمام الذات من افرادها لاالزوائد المنضمة اليها الخارجة عن حقيقة ذاتها فالنفس اذا ادركت صرف حقيقة كحقيقة الانسان مثلاناالت

جميع افرادها لكن من حيث هى افراد تلك الحقيقة لامن حيث الزوائد المنضمة اليها ولذا يكون الحكم على الطبيعة على نحو القضية الحقيقية حكما على افرادها ويكون تصورها كافياً فى الحكم على افرادها لان الحكم على الشيء وان كان يتوقف على تصور ذاك الشيء لكن يكفى فى تصوره ان يتصور بوجهه ولايحتاج الى تصوره بالكنه ومن المعلوم ان الطبيعة المشتركة بين الأفراد وجه للافراد بمعنى انها ذاتها ووجه الشيء هو ذاته واما الخصوصيات الفردية فانما هى امور عارضة على الذات موجبة لتشخصها وصيرورتها فرداً كما لايخفى

« **قوله** ـ وعرية مما هى ـ كلمة عرية عطف على قوله واجدة لسنخ افرادها يعنى المثل النورية كالكليات العقلية فى العراء فكما ان كل طبيعة عرية من غرائب تلك الطبيعة واجانبها التى هى المخصصات الفردية فكذلك المثل النورية عرية عن المادة و لو احق المادة فصارت المثل كالكليات العقلية فى الوجدان لاصل افرادها والعرآء عن غرائبها واجانبها

« **قوله** ـ كل البهاء بالاضافة ـ حاصل مراده فى المقام ان كلمة كل البهاء يصح ان تطلق على كل العقول الطولية التى فوق العقول المتكافئة العرضية و على مرتبة الواحدية فعلى الاول يكون كل البهاء بالاضافة الى مادونها من العقول المتكافئة وعلى الثانى فيكون كل البهاء فى حد نفسه ومطلقا فان اريد منه الاطلاق الاول فيكون المراد بمن اليه المنتهى هو الحق جلت كبريائه وان اريد منه الاطلاق الثانى يكون من اليه المنتهى هو المرتبة الاحدية التى فوق المرتبة الواحدية فعلى الاطلاق الاول تكون وسائط السير من مقام العقول العرضية الى الله مذكورة وهى العقول الطولية وعلى الثانى تكون متروكة فى العبارة اذ يصير المعنى لقوله

مشاهد من بعده كل البهاء بها يحيط من اليه المنتهى

عند ارادة المرتبة الواحدية من كلمة كل البهاء والمرتبة الاحدية من كلمة بها يحيط من اليه المنتهى انه بعدشهود العرضية بسبب الالتحاق بها يشاهد المرتبة الواحدية وينتهى منه الى المرتبة الاحدية فح يقع السئوال فى ترك ذكر العقول الطولية مع انهاواسطة بين العقول العرضية و بين المرتبة الواحدية والعذرفى تركه من وجهين

الاول لمكان عدالعقول الطولية من جهة شدة نوريتها وغلبةحكم الوجود على ماهيتها حتى كانها لامهية لها من صقع الربوبى وبهذا العذر كانها ليست واسطة بين العقول العرضية وبين عالم اللاهوت بل كانها من عالم اللاهوت

والثانى لمكان عدها من اعلى ناحية العقول العرضية وعليهفتندرج فى عالم الجبروت الاانها فى اعلاه والعرضية فى اسفله

ص۳۳۳قوله - قده باعتبار بعض المراتب ـ كلمة باعتبار متعلقة بقوله يعلم يعنى اذا صار عقلا بالفعل يعلم بالعلم الحضورى الوجود كله من الوجود الاصيل والوجود الظلى لكن باعتبار بلوغه الى بعض المراتب وهو مرتبة الفناء فى الله و البقاء بالله لان العلم الحضورى هو علم الشىء بنفسه وعلمه بمعلولاته وعلم الفانى بالمفنى فيه واذا بلغ فى مرتبة الفناء فى حقيقة الوجود بعد رفع التعينات والحدود يعلم حقيقة الوجود علماً حضوريا

« قوله ـ ولم يتخلل اللاشىء الذى ـ اى اللاشىء الذى يباين الشىء مباينة الوجود مع العدم لم يتخلل بين الشىء و الشىء حتى يفصله عنه بوجه من الوجوه وذلك لان اللاشىء عدم محض ونفى صرف والعدم ليس بشىء يتخلل بين الشىء والشىء ولايحصل به فصل فلاتتحقق اثنينية و اختبر ذلك بمقايسة

شیء کالدار مثلا الی شیء آخر کدار آخر فان صیرورتهما اثنین متغایرین لاتحصل الا بفصل جدار بینهما لکی یفصل احدهما عن الاخر فما لم یکن بینهما شیء لم یحصل بینهما فصل ولاتتحقق بینهما اثنینیة

همچه آن یك نور خورشید سماء　　صد بود اندر میان خانها
لیك یك باشد همه انوارشان　　چونکه بگرفتی تو دیوار ازمیان

فمنشأ تعدد الانوار انما هو تعدد الجدران الفاصل بینها و عند ارتفاع الجدران یتحد الانوار وکلها تصیر نوراً واحداً

» قوله - ماله من ثانی - لان غیر الوجود ماهو العدم اوالمهیة والعدم هو اللاشیء والماهیة من حیث هی لیست الا هی لاموجودة و لا معدومة فهی ایضاً عدمی لاتصلح لان یتخلل بین الوجود والوجود حتی تجعلهما اثنین

» قوله - اشارة الی قاعدة عرفانیة - الغرض من الاشارة الی تلك القاعدة فی المقام هوالتذکر الی ان المقام ایضاً من موارد تلك القاعدة حیث ان الوجود لمالم یکن له ثان فکلما یتصور من شیء یسعه سلطان الوجود ویعمه حقیقته فتکون کثرته هذه موجبة لوحدته فکلما توغل فی الکثرة تاکدفی الوحدة (غیرتش غیر درجهان نگذاشت)

از خلاف آمد دوران بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

وپریشانی زلف عبارتست ازجهات کثرت که موجب وحدت است وچون شدت کثرت موجب تاکد وحدت است حافظ گفته

زلف آشفته او موجب جمعیت ماست
چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

» **قوله** - فالقرب اذا جاوز حده - لعل المراد من انعكاس القرب الى ضده بعد تجاوز حده هو السفر من الحق الى الخلق بعد انتهاء السفر الثانى اى من الحق فى الحق وفيه وان يحصل البعد لكنه بعد ناش عن القرب فكلما كان القرب اشد يكون البعد اكثر و لذا كان نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) مبعوثاً الى الخلائق اجمعين

ص ۳۳۴ **قوله** - مهية يصحب - الظاهر ان تكون مهية مفعولا لقوله يصحب ولذا قال اى يصحبها ومراده من المصاحبة هو الحمل يعنى يحمل الوجود على الماهية بالحمل الشايع ولاجل ذلك يسرى اليها حكم الوجود فالتشكيك يقع فى الوجود والمهية معا الا انه يكون فى الوجود بالذات وفى المهية بالعرض

» **قوله** - واصل الاطلاق من باب المشاكلة - يعنى اطلاق الخلق على صفات الله جل جلاله فى الحديث الشريف تخلقوا باخلاق الله من باب المشاكلة اى مشابهة صفاتنا مع صفاته و لما اطلق على صفاتنا الخلق اطلق على صفاته ايضاً لكن اطلاقه على صفاتنا حقيقى لان الخلق بمعنى الطبع والسجية وهو فينا على الحقيقة وفيه تعالى على نحو المشابهة كما لا يخفى

» **قوله** - زعماً منهم ان البدن ينعدم - هذا الدليل منهم كانه مركب من امور

الاول ان صورة البدن تنعدم وهو مع انه وجدانى يدل عليه البرهان لكون البدن مركب من اجزاء متباينة الامكنة قد اجمعهم على خلاف طبائعهم القاسر المتعدى عليهم وهو المزاج وحيث ان اجتماعهم على خلاف طبايعهم انما هو بالقسر والقسر لايدوم فيئول المركب الى الانحلال

وهذا حكم سار في كل مركب (ولن تجد لسنة الله تبديلا) و اذا انعدم المركب بصورته تنعدم اعراضه الطارية عليه لانها متفرعة عليه تفرع العارض على معروضه ومن المستحيل بقاء العرض مع انتفاء موضوعه

الثانى ان اعادة المعدوم بشخصه وبعينه ممتنع فالصورة المعدومة يمتنع اعادتها

الثالث ان النفس جوهر باق لاسبيل الى انعدامها و فنائها لانها مجردة والفناء على المجرد مستحيل فامر النفس يدور بين ان تفنى اوتبقى متعلقة بالبدن الاول او الى بدن عنصرى مثله او الى بدن مثالى اومجردة عن البدن كله لكن الكل غير الاخير محال لاستحالة فناء النفس لكونها مجردة واستحالة تعلقها بالبدن الاول للزوم اعادة المعدوم واستحالة تعلقها الى بدن عنصرى مثل البدن الاول للزوم التناسخ واستحالة تعلقها الى بدن مثالى لعدم تحقق عالم المثال عند هذا المستدل فاذا بطل الاحتمالات المذكورة فينحصر الاخير وهو بقاء النفس بعد خراب هذا البدن مجردة عن البدن كله فتعود الى عالم المفارقات ولايخفى امكان ابطال هذا الدليل بالمنع عن مقدماته كلها وبالمنع عن ما يريد اثباته من الاحتمال الاخير مع قطع النظر عن المنع عن مقدماته اما الكلام فى مقدماته فبالمنع عن الامر الاول وهو انعدام الصورة البدنية حسب مايشير اليه المصنف قده من ان الصورة البدنية لاتنعدم (بل فى وعاء الدهر كل قد وقى) وسياتى توضيحه. وعن الامر الثانى بناء على مذاق المتكلمين من تجويزهم اعادة المعدوم بعينه وعن الامر الثالث بان تجرد النفس وان كان امراً ثابتاً لكن تعلقها ببدن آخر مثله فى النشأة الاخرى ليس بمستحيل وانما هو تناسخ صعودى لم يقم دليل على امتناعه وان عالم المثال ثابت على قواعد الاشراق

كما سنوضحه واما المنع عن النتيجة فباستحالة بقاء جميع النفوس مجردة عائدة الى عالم المفارقات وانما هذا يمكن فی بعض النفوس وهو التی ثبت لها المعاد الروحانی علی ما تقدم ممن استكمل الحكمتين العلمية والعملية او الكامل فی العلمية دون العملية ولايخفی انهم الاقلون من الاناسی فلو قصر المعاد عليهم للزم تعطيل اكثر النفوس وهو خلاف الحكمة (افحسبتم انما خلقناكم عبثا) فقصر المعاد بالروحانی بهذا الدليل مع انه فاسد فی نفسه فاسد لانه خلاف الحكمة

« قوله - وان القوی البدنية - هذا دليل ثان منهم علی ابطال المعاد الجسمانی والمراد بالقوی البدنية الحواس المدركة للجزئيات من الظاهرة والباطنة والمراد من انطباعها فی البدن حلولها بالحلول السريانی فی الروح البخاری المنبعث عن الدم كما مر شرحه فی القوی الحيوانية وهی المتعلق الاول للنفس الناطقة اذ اول ما يتعلق به النفس من البدن هو ذاك الروح البخاری سريانيا كحلول الحرارة فی النار والنار فی الفحم قالوا عند انتفاء المحل ينتفی الحال وبعد فناء البدن لاتبقی القوی المدركة للجزئيات لزوالها بزوال محالها ولايبقی الا النفس المدركة للكليات فقط

ص ٤٤٥ قوله - قده وعن الثانی ان للنفس فی ذاتها - حاصل ما اجاب به عن دليلهم الثانی يرجع الی وجوه ثلثة

الاول ما افاده بقوله ان للنفس فی ذاتها سمعا وبصرا الخ والدليل علی ان النفس فی ذاتها لها سمع وبصر وشم وذوق الی غير ذلك من القوی هو انها فی وحدتها كل القوی فلها فی مرتبة ذاتها وحدة جمعية جامعة لجميع المشاعر من اعلاها الی ادناها فلتلك المشاعر مرتبتان من الوجود احديهما فی مرتبة العليا من وجود النفس علی نحو اللف و هذا مقام

الكثرة فى الوحدة اعنى وجود تلك القوى فى مرتبة وجود النفس بنحو المتن بحيث يكون وجود واحد للنفس وللقوى معاً والمرتبة الثانية فى مرتبة وجود القوى تفصيلا وهو ايضا وجود النفس و انه مقام الوحدة فى الكثرة وهذه المرتبة ظل المرتبة الاولى وفتقها و لعله الى هذا الوجه يشير المثنوى فى قوله(پنج حسى هست جزاين پنج‌حس)الخ

الوجه الثانى ماافاده بقوله بل قوة الخيال هذه نبت تجرد ها و حاصله‌ان‌الحس المشترك الذى هوالمدرك‌للجزئيات وساير القوى‌الجزئية مجردة عن المادة لاعن الشكل والمقدار والاضافة الى الجزئيات فهى لاتفنى بفناء البدن لعدم كونها حالة فيه بالحلول السريانى وانما المحال المعينة لها مظاهرها كما مر فى مبحث كيفية الابصار حيث نقل عن‌صدر المتألهين بان وجود المبصر بالذات للنفس بنحو القيام الصدورى وللعضو الشفاف الباصر بنحو الظهور للمظهر

الوجه الثالث ما افاده بقوله والقائلون بعالم المثال فى مندوحة فى ذلك وقد اوضحه فى‌الحاشية التى علقها فى المقام بمالامزيد عليه

» **قوله** - كما يظهر لمن نظرفى الهيات الشفا - قال‌فى‌الفصل السابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفا يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من‌الشرع‌اومقبول فى‌الشرع ولاسبيل الى‌اثباته الا من‌طريق الشريعة وتصديق خبر النبى وهوالذى للبدن عند البعث و خيرات البدن وشروره معلومة لايحتاج الى تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها نبينا وسيدناومولانا محمدصلى‌الله عليه‌و آله وسلم‌حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن الى ان قال‌بعد جملة‌فى بيان‌السعادة والشقاوة‌الروحية فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان‌البدنية مفروغ عنها

فى الشرع انتهى بعبارته

« قوله - لان الادميين ثلاثة اصناف - وهذا تقسيم للمدرك بصيغة اسم فاعل وانقسامه الى الثلاثة باعتبار حاله بالاجمال وهو الكامل والمتوسط والناقص اقتباساً من القرآن الكريم الذى قسم فيه الى المقربين واصحاب اليمين واصحاب الشمال وأما بالتفصيل فينقسم الى الخمسة او السبعة حسب مامر شرح القول فيه

« قوله - عالم الصور الطبيعية وهو عالم المحسوسات

« قوله - وعالم الصور القائمة - و هو عالم المثال

« قوله - وعالم المعنى - وهو عالم العقل

« قوله - فهو بعد وفاته اليف حسرة و ندامة - و ذلك من وجهين احدهما من جهة انفصاله عما يونسه من اللذات العاجلة والنعم الدائرة وثانيهما من جهة حرمانه عن اللذات الاجله والنعم الباقية مما يخص بالمقربين اواصحاب اليمين

ص٤٣٦ قوله - قده والى ما هو منتهى همته - حافظ گويد

تو وطوبى ماوقامت يار   فكر هر كس بقدر همت اوست

قوله - فى شهود جماله وجلاله - شاعر گويد

نه جنت جويم و نه حور نه انهار ميخواهم

بتو ارزانى اى زاهد كه من خود يار ميخواهم

شهان مملكت فردوس را بارى بدست آريد

كه من درويش عالى همتم ديدار ميخواهم

« قوله - اذكون اهل الجنة - ظاهر العبارة توهم ان يكون ذكر الحديث الشريف لبيان علة عدم القول باعتبار العينية او المثلية فى

كل واحد من الاعضاء والتخاطيط والاشكال وهو ليس بمراد قطعا بل المقصود الاستدلال بالحديث لعدم اعتبار العينية او المثلية فيها كما هو صريح عبارة الاسفار فى المقام قال قده وكل من العينية او المثلية ايكون باعتبار كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجبه احد بل كثير من الاسلاميين مآل كلامهم الى ان البدن المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار ككون اهل الجنة جرداً مرداً الى آخر عبارته

» قوله - واذ الجان فى الشباب ـ هذه العبارة ايضاً مسطورة فى الاسفار قال بعد الاستدلال بالايات والاخبار على عدم اعتبار العينية اوالمثلية فى كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط بل يكفى العينية او المثلية فى المجموع من حيث المجموع ما لفظه

فان قلت فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل فى الجواب العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه ولهذا يقال للمشخص من الصباء الى الشيخوخة انه هو بعينه و ان تبدلت الصور والمقادير والاشكال بل كثير من الاعضاء والقوى ولايقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقاب لغير الجانى

» قوله - وليس لهم تعلق بما هو اعلى ـ لكونهم من اصحاب الشمال الناقصين فى العلم والعمل اومن اصحاب اليمين الكامل فى العمل والناقص فى العلم

ص ٣٣٧ قوله - قده فيشغلهم التعلق ـ هذا متفرع على المنفى

يعنى التعلق بماهواعلى من الابدان وهو المفارقات العقلية و نورالانوار جل جلاله يشغلهم عن الاشياء البدنية

« قوله - وهذه مهيئات هيئة الاجسام - كلمة هيئة الاجسام ليست في العبارة المحكية عن المبدء والمعاد في شرح الاشارات و لكنها مذكورة في الاسفار ولعل الاولى زيادتها اذلايناسب المقام

« قوله - لان يصير هذه الانفس انفسا - قال المصنف في حاشيته على الاسفار في هذا المقام بل تعلقها كالتعلق بالمرآت لتظهر الصور المألوفة للنفس

« قوله - لامكان التخيل - قال المصنف ايضاً في حاشيته على الاسفار وذلك لوجوب التلازم بين المادة والصورة مط عند الشيخ فلايقول بالصور القائمة بذواتها

قوله - ويجوز ان يكون هذا الجرم متولداً من البخار و الادخنة - قال المصنف في اسرار الحكم يعنى كره دهم تحت فلك قمر وفوق كره نار

« قوله - ويكون مقاربالمزاج الجوهر - قال في حاشية الاسفار يريد ان النفس في هذه النشأة الاولية ايضاً متعلقة بالبخار والدخان من الروح البخارى القلبى والدماغى والكبدى السارى في الشرائين والاعصاب والاوردة سيما مافى الدماغ ونعم ماقيل

چون دمى در گل دمد آدم كند   وزكف دودى همه عالم كند

« قوله - كلزوم التناسخ - قال قده في الاسفار ما حاصله ان الجرم الدخانى المتولد من بعض المواد العنصرية يتحلل اذا لم يكن له طبيعة حافظة اياه عن التبدد فيكون هو ح ذاته نوعا نباتيا لو كانت

الطبيعة الحافظة اياه نفسا نباتياً اونوعاً حيوانياً لو كانت الطبيعة الحافظة روحاً حيوانياً بل يجب ان يكون نوعاً حيوانيا لكون الجرم الدخانى المذكور موضوع الادراك التخيلى و هذا عين التناسخ لان هذا الجرم الدخانى ح حيوان غير انسان تعلقت به نفس انسانية فصارهذا الانسان منسلخا عن انسانيته الى حيوان آخر وذلك لان شرط الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد القريب اوالبعيد وليس فيه شيء منها اما بالفعل فلان فرض الكلام فى الخالى عن المعقولات بالفعل واما بالقوة القريبة اوالبعيدة فلبطلان استعداده الاول بالموت من غير ان تصير عقلا بالفعل

فان قلت فلعله يستعدلان يصير عقلا بالفعل بالتعلق بالجرم الدخانى بعدالموت وان بطل استعداده الاول بالموت

قلت فعلى هذا يكون انسانا آخروعلى اىّ وجه يلزم التناسخ غاية الامر اما بالتعلق ببدن نباتى اوحيوانى اوانسانى

فان قلت التناسخ مندفع عن الشيخ و امثاله لمكان اعتبارهم عدم صيرورة النفس المتعلقة نفسا لذاك الجرم الدخانى ولذا قالوا فى العبارة المحكية فى الكتاب لاان تصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم اومدبرة له فان هذه لايمكن بل ان تستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل

قلت لزوم التناسخ لايندفع بمجرد التعبير بقوله من غير ان تصير نفسا لها اذ لامعنى للنفس الا الجوهر الادراكى المستعمل لجرم حيوانى ذى حيوة بالقوة موضوع لادراكاته الى ان قال قده ومنشأ ذهابهم الى هذا الرأى الردى الفاسد والجائهم الى القول به عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية ومدركاتها عن المواد الطبيعية انتهى ملخصا

اقول وبما ذكره اخيراً من وجه الجائهم الى هذا الرأى يظهر ما استفاده المصنف قده من عدم ورود هذا الايراد و امثال ما اورده على مايانى على شيخ الاشراق القائل بتجرد النفس الخيالية فان تعلق النفس المجردة على الجرم المذكوروجعله موضوعاً للصورالخيالية ح على نحو المظهرية فلا يلزم تناسخ ولاشىء آخر مما يورد على اتباع المشائين المنكرين لتجرد الخيال

» قوله ـ وكاباء الفلك عن التأثر ـ و ذلك لان جسم الفلك يابى عندهم عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة اياه حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد ولايخفى ان هذا الاشكال ايضاً وارد على الشيخ وامثاله اللذين ينكرون تجرد الخيال لاعلى شيخ الاشراق القائل بكون الجسم الفلكى مرآتاً لظهور الصور الخيالية لامحلالها

» قوله ـ وكعدم مايصون الجرم الدخانى ـ وذلك لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فانـه ان قرب من النار او من الفلك فيحيله النار الى جوهرها او تحيله سرعة حركة الفلك الى جوهر النار وان بعد منها ويكون فى حيز الهواء فاما ان يتخلل فيصعد بحر او يتكاثف فينزل ببرد وليس فيه جرم محيط يغلب عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه من التبرد ويحرثه عن ممازجة غيره به كما للجوهر الدماغى فينا ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولابد فيه من جوهر يابس ليتحفظ فيه الصور وجوهر رطب لتقبل ولايخفى ان هذا الا يراد يجب ان يكون مع قطع النظر عن الاشكال الاول الذى اورده عليه بالتناسخ والا فيكون الطبيعة النباتية اوالنفس الحيوانى او الانسانى حافظاً له ثم ان هذا ايضاً لايرد على شيخ الاشراق القائل بالمظهرية

ص۴۳۸ **قوله** ـ وكعدم المطابقة بينه ـ لان النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية عندهم فيلزم من تعلقها الى جرم فلكى اودخانى اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام العالم لان الجسم الفلكى متناه وهذا الجرم الدخانى لمكان قراره تحت فلك القمر اصغر من فلك القمر فهو ايضاً متناه و ح يلزم اما نهاية تلك الجواهر او عدم نهاية تلك الاجسام وكلاهما محال وهذا الاشكال ايضاً غير وارد على شيخ الاشراق مع انه مدفوع على طريقة الشيخ ايضا بان النفوس الناطقة وان كانت غير متناهية لكن ما تعلق منها الى الجسم الفلكى او الجرم الدخانى بعض منها وهو متناه وذلك البعض هو النفوس الغير الكاملة فى العلم من نفوس الاشقياء واصحاب الشمال او المتوسطة فى العلم و العمل واصحاب اليمين كما تقدم

« **قوله** ـ واعلم ان كل شىء مما فى العالم العنصرى ـ اى من البسائط التى هى العناصر الاربعة والمركبات التى هى المعادن و النبات والحيوان واشخاص كل نوع من صغيرها وكبيرها

» **قوله** ـ فصور ـ اى منقوش

« **قوله** ـ على نحو ما وجدها هنا ـ اى فى عالم الحس

قوله ـ بجميع هيئاته ـ اى الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل

قوله ـ وكل انسان ـ وكذا كل حيوان وغيره

» **قوله** ـ وللمتخيل ـ كلمة وللمتخيل عطف على كلمة له ولما كان المتخيل عند صدر المتالهين عين الخيال وكان الخيال عنده مجردا غير منطبع فى المادة وكان الروح الدماغى مظهرا للخيال فلاجرم يكون

مظهرا للمتخیل ایضا بحکم الاتحاد و اما کون المتخیل عین الخیال فلقاعدة اتحاد الحاس مع المحسوس مثل اتحاد العاقل والمعقول والعالم والمعلوم

« قوله ـ لیس من باب احتیاج تلك الصور ـ حتی یصیر الجسم الفلکی او الجرم الدخانی بدنا للنفس الناطقة فیرد علیه ما اورد من الاشکالات

« قوله ـ وظهور الخیال ـ وهذا وما بعده مبتداء خبره قوله لیس یصیرها نفسا له

ص۳۳۹ قوله ـ ولاینافی کونها فی تصرف ـ هذا عطف علی قوله لایجعل المرائی ذوات الصور و وجه عدم المنافاة هوما افاده فی الحاشیة من ان النفس الیفة بالصور الظاهرة فی تلك المرائی وهذه المرائی مظاهر لتلك الصور والنظر الیها مرآتی لانها فان متلاش فی الصور الظاهرة ومابینه فی اسرار الحکم علی ما نقلنا فی الحاشیة الاتیة

« قوله ـ لیلزم التناسخ ـ وهو الاشکال الاول

« قوله ـ او لیکون نفس الفلك مانعة عنها ـ و هو الاشکال الثانی

« قوله ـ بل لها علاقة والفة ـ دراسرار الحکم فرماید پس این نفوس ارضیة علاقة باجرام فلکیة نیز ندارند ازقبیل علاقه نفس به بدنش بلکه علاقة عشقیة دارند بصور مألوفة خود و آنها لوحی میخواهند که خیالشان آنها را در آن لوح یا مظهر رسم کند و علاقة بلوح و مظهر بالعرض است مانند آن که بصورتی عشق والفت داشته باشد ونتواند آن را به بیند مگر در آینه

« قوله ـ وكما ان الفلك مظهرعالم المثال الاعظم ـ المراد بالمثال الاعظم هوالصورة المتخيلة فى النفوس الفلكية و بالمثال الاصغر هو الصور المتخيلة فى النفوس الناطقة الجزئية ووجه كون الفلك مظهراً للعالمين الاعظم والاصغر هو مطابقة ما فى الاعظم مع ما فى الاصغر واذا كان الفلك مظهراً للاعظم فلامحالة يكون مظهراً للاصغر ايضابحكم المطابقة والاتحاد و اما مطابقة ما فى العالمين فهى كمطابقة المحسوس بالذات مع المحسوس بالعرض فالصورة الخارجية من المرئى مرئية بالعرض ومايتحقق منها فى الجليدية اوملتقى العصبيتين اوالحس المشترك على نحوالانطباع او المظهرية اوما شئت فعبر عنه مرئية بالذات و هما مطابقتان متحدتان ولذلك رؤية المرئى بالذات الذى هو الاصل منشاء لاسراء الرؤية الى المرئى بالعرض بحكم الاتحاد والمطابقة

(ديدن آخر لقاى اصل شد)

« قوله ـ من كون الوجود الملكى ـ الموجود الملكى هو الجسم الفلكى اوالجرم الدخانى والموجود الملكوتى هوالصور المثالية التى وعائها الملكوت الاسفل كما ان الملكوت الاعلى وعاء النفوس الكلية

« قوله ـ فالنفس ملكوتية ـ وعاء النفوس هو الملكوت الاعلى والبدن من عالم الملك والشهادة المعبر عنه بعالم الناسوت المنقسم الى العلويات من الافلاك والفلكيات والسفليات من البسائط والمركبات و وجه مظهرية البدن للنفس هو نحو الاتحاد بينهما على مثابة يشار الى البدن بكلمة انا او انت مع ان المرجع لضمير المتكلم او المخاطب او المغايب هوالنفس وليس مصحح ذلك الامظهرية البدن للنفس

« قوله ـ وخياله فى موضع حسه ـ يعنى اذاكان خيال الفلك

فی موضع حسه وبالعکس مع کون الخیال مجرداً والحس مادیاً یجب ان یکون الملکی وهو الحس مظهراً للملکوتی و هو الخیال و اما کون خیال الفلك فی موضع حسه وبالعکس فلکون جسمه متشابه الاجزاء لایجوز علیه اختلاف القوی

» **قوله** ـ و ما ذکره من انه لا ابدان لها ـ قال قده فی الاسفار ولما لم یکن لتلك النفوس المفارقة ابدان عند هؤلاء الذاهبین الی کون جرم سماوی موضوعاً لتخیلاتهم حتی یکون لابدانهم علاقة وضعیة الی تلك الاجرام العالیة لتصیر تلك الاجرام کالمرآت لتلك النفوس یشاهد فیها من الصور بتوسط العلاقتین احدیهما طبیعیة والاخری وضعیة متوقفة علی الطبیعیة فمتی ارتفعت العلاقة الطبیعیة للنفس بالنسبة الی بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعیة لها بالنسبة الی جرم من الاجرام اذ الثانیة متفرعة علی الاولی فاذا بطل الاصل بطل الفرع انتهی

» **قوله** ـ مدفوع بانه لم لایجوز ـ یعنی ان القوی والارواح الدماغیة التی هی من البدن مرائی الصور المألوفة للنفس ولیس للنفس بدن آخر سواها ومع ذلك یظهر فی القوی وتلك الارواح ما للنفس من الصور المألوفة بلا ان یکون بین النفس وبین هذه القوی والارواح بدن آخر فلم لایکون حال النفس مع الجسم الفلکی والجرم الدخانی کذلك

» **قوله** ـ فهذا الذی ذکرنا ـ ای من کون الجسم الفلکی والجرم الدخانی مظهرا للصور المألوفة للنفس لامحل انطباع الخیال

» **قوله** ـ بعض البرازخ العلویة ـ ای الاجرام الفلکیة قال شارح حکمة الاشراق فی هذا الموضع لکن یختلف مظاهرهم بحسب اختلاف هیئات نفوسهم فانه کلما کانت النفس اشرف کان مظهرها اصفی

واعلى وان كانت اخس فاكثف فادنى

« قوله - ولها ايجادالمثل - اى المثل الروحانية المعلقةلافى محل والقوة على ذلك اى على ايجادها

» قوله - على مايشتهى - اى يستحضر على الوجه الذى يشتهى

» قوله - اتم مما عندنا - اى من صور هذا العالم فان مظاهر هذه اى هذه الصور التى عندنا و حواملها ناقصة - لان مظاهرها و حواملها هيولى عالم الكون والفساد المشتركة المتبدلة دائماً من حالة الى حالة تخلع صورة وتلبس اخرى

« قوله - وهى كاملة - اى مظاهر المثل المعلقة كاملة لانها الاجرام الفلكية التى لاتتكون ولاتنفسد على حسب قواعدهم

« قوله - ويخلدون فيها لبقاء - و قد وقع الخلاف بينهم فى دوام الخلود وعدمه فذهب الاوائل منهم الى ان الكامل فى العمل دون العلم مخلد فى بعض الافلاك اذا لم يكن له استعداد الخلاص الى عالم النور ولاالترقى الى فلك اعلى مما تعلق به وان الكامل فى العلم دون العمل لايخلد فيه بل يرتقى من الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد الى ان يتخلص الى عالم النور ان كان لها استعداد التخلص اليه و عن افلاطون الالهى انهم لايخلدون فى الاجرام السماوية التى دون المحدد بل ينتقل من بعض الى بعض فان النفوس التى مظاهرها الفلك الادنى وهو فلك القمر تمكث فيه زمانا قصيراً اوطويلا حتى يزول عنه بعض الهيئات ثم يرتقى الى فلك عطارد ويقوم فيه زمانا كذلك ولايزال يرتقى من فلك الى فلك على الترتيب مقيمة فى كل فلك بحسب هيئاتها المحمودة او المذمومة

زمانا طويلا اوقصيراً حتي يصل الي المحدد فان كان لها استعدادالارتقاء الى عالم العقل المحض ترقت اليه والاتخلد فيه و ذهب آخرون الى انه لابد من المرور الى الافلاك والخلاص منها الى عالم النور المحض واليه مال صاحب اخوان الصفا هكذا فی شرح حكمة الاشراق

» قوله - وقد علمت ان البرزخ باصطلاحه - غرضه من ذكر هذه الجملة هو تأييد ما افاده قبلا من جواز كون الملكی مظهر الملكوتی واذا كان مراد الاشراقی من البرزخ الجسم الطبيعی تكون مظهرية البرازخ العلوية للمثل المعلقة من موارد ظهور الملكوتی فی ملكی

ص۳۴۰ قوله - طبقات من الملائكة - اما طبقات الملائكة فبحسب طبقات الافلاك مرتبة بعد مرتبة فان النفس كلما كانت اصفى تعلقت بطبقة اعلى واما انه لايحصى عددها ای لايحصيها النفس الانسانية فلان النفس اذا تطهر عن الارجاس الحسية وتجرد عن البدن اللحمی يحصل لها اقتدار على تكوين مايتخيله اويتوهمه سيما اذا بلغت الى مرتبة مافوقها يكون مايتولد عن تصويرها اعظم قدراً و اصفى جوهراً و كلما ارتقت تكون تصوراتها الطف وجوداً واعلى مرتبة فيتولد من خطراتها ولحظاتها للجناب الالهی ضروب من الملائكة والحور وغيرها كما ورد فی الشريعة

» قوله - بعضها يتعلق ببعض - كالنفوس الجزئية التی تتعلق بالاجسام العنصرية

» قوله - ثم النفس - يعنی النفس الكلی

ص۳۳٦ قوله - قده ان الجنة فی السماء - يعنی والله اعلم ان

مظهرها السماء والا فالجنة من عالم الاخرة والسماء من نشأة الدنياوفيها ينطوى السماء وتبدل الارض بارض اخرى فكيف تكون الجنة فيها مع عدم بقائها فى الاخرة وانطوائها كطى السجل للكتب

ص٣٤٧ **قوله** - قدم الا ان يبنى كلامهم على تجرد الخيال - كما تقدم نقله عن مباحثات الشيخ على وجه الترديد منه

« **قوله** - اذلو كان مادياً منطبعاً - يعنى ان قولهم يتعلق خيال المتوسطين واصحاب الشمال بالفلك والجرم الدخانى يشهد على اختيارهم تجرد الخيال اذلو كان الخيال مادياً منطبعاً فى المحل الذى هو الدماغ يلزم انتفائه بانتفاء محله فلايبقى بعد انتفاء محله حتى يطلب له موضوع التخيل اذ الحال فى محل ينتفى بانتفاء محله والا يلزم انتقاله من محل الى محل آخر وهو محال لتقومه بالمحل

« **قوله** - ولاسيما قول الشيخ المتأله - لانه قائل صريحا بتجرد الخيال وبالصور المعلقة المعبر عنها بالاشباح المثالية الا انه ذكر المظهر ايضاً وتعلق النفس للمتوسطين او اصحاب الشمال بالاشباح المثالية هو المصحح للمعاد الجسمانى على مسلك صدر المتألهين حسب ما يأتى فيكون مرجع قول الشيخ المتأله الى قول صدر المتألهين نعم هذا التاويل بعيد فى كلام الشيخ المنكر لعالم الاشباح المثالية ومن يتبعه فى الانكار

« **قوله** - والمصدر مضاف الى المفعول - ويصير المعنى واخذ كل خلق راسخ نوعا من انواع الحيوانات التى يناسبه بكونه محل ظهور ذاك الخلق فالنفس الحريصة تنتقل الى بدن النملة لغلبة الحرص على النمل وذات الشره تنتقل الى الخنزير لغلبتها عليه وهكذا

« **قوله** - وقد مر ابطال التناسخ مط - اى بجميع اقسامه من

(المسخ) الذى هوانتقال النفس الانسانى بعدالموت ببدن حيوان والنسخ الذى هوالانتقال ببدن انسان و(الرسخ) الذى هو الانتقال بجسم جمادي و(الفسخ) الذى هو الانتقال بجسم نباتي

ص٣٤١ **قوله** - نسميه عالم الاشباح المجردة - انما و صفت الاشباح بالتجرد لانها غير قائمة بمادة ومحل بل هى قائمة بالنفس بالقيام الصدورى نحو تعلق الوجود بالفاعل الموجد فهى واقعة فى صقع من النفس فلكية كانت النفس اوانسانية

قوله - والاشباح الربانية - قال فى شرح حكمة الاشراق يعنى الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة اوالهائلة القبيحة التى يظهر فيها العلة الاولى (اى نورالانوار) والاشباح التى يليق بظهورالعقل الاول ونحوه فيها اذلكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهوره فيها وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر فى هذا العالم اذا ظهرت فيهاامكن ادراكها بالبصر الى ان قال ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها فى صورة معينة فى زمان معين بحسب استعداد القابل و الفاعل فنور الانوار و العقول والنفوس الفلكية والانسانية المفارقة و غير المفارقة من الكاملين ربما ظهروا فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعدادالقابل والفاعل ثم قال وفى نسخة (والاشباح الزبانية) والاول اصح لانه اعم وان كان لهذا وجه ايضاً وهوان بهذاالعالم يتحقق اشباح زبانية جهنم انتهى

» **قوله** - قده وجميع مواعيد النبوة - قال فى شرح حكمة الاشراق من تنعم اهل الجنان وتعذب اهل النيران بجميع انواع اللذات

واصناف الالام الجسمانية اذالبدن المثالى الذى يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هوالنفس الناطقة انتهى

« قوله - والبرهان عليه من وجوه - لايخفى ان هذه الوجوه جعل فى كتب صدر المتألهين (قده) كالاسفار والشواهد و مفاتيح الغيب اصولا للبرهان على عينية البدن المعادى مع البدن الدنيوى وقدسلك المصنف (قده) كك فى اسرار الحكم لكنه قده جعل كل اصل من هذه الاصولا برهاناً مستقلا فى هذا الكتاب ولاباس به

« قوله - اذشيئية البدن - وحاصل هذاالوجه هوان كل مركب مط سواء كان مركباً عقلياً من الجنس والفصل او خارجياً حقيقياً من المادة والصورة او خارجياً اعتباريا من الاجزاء بالاسر والهيئة الطارية عليها كالسرير والبيت فان تقوم حقيقته وشيئيته التى هو بها هو بصورته لابمادته او مركبا من المادة العقلية كالمهية والصورة العقلية كالوجودفى الموجود المركب منهما فانه موجود بوجوده لابمهيته بحيث لو تقررت المهية تقرراً خارجيا منفكة عن كافة الوجودات لم تكن موجوداً و لو كان الوجود فى الخارج منفكاً عن كافة الماهيات كان موجوداً كما فى الحق جل وتعالى والمراد بالصورة هوالمعنى الاعم من الصورة النوعية والجسمية والهيئة الاعتبارية وما به الشىء يكون بالفعل كالنفس للحيوان والصورة العقلية والذى يشهد على ان الشىء شىء بصورته هو ان السرير سرير بهيئته السريرية لابمادته بحيث لولم تتصور المادة بتلك الهيئة لم تكن سريراً ولو زالت عنها الهيئة السريرية زال عنها اسم السرير مع ان المادة هى هى بعينها والمادة المعتبرة فيه انما هى على وجه الابهام الاعم

من الخشب والحديد وغيرهما من اى جوهر كانت والمراد بكونها معتبرة على وجه الابهام هو عدم اعتبارها فيه على وجه التعين والدليل عليه ان اعضاء الشخص و بدنه ابداً فى التحول والذوبان و التبدل و السيلان بحرارته الغريزية المستولية عليها من نار الطبيعة والشخص هو هو نفسا وبدنا وانما الحاجة الى المادة المبهمة لاجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار الى حامل طبيعى فمادة الشىء هى الحاملة لحقيقة ذاته اى وجوده ونسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام فالنقص يحتاج الى التمام والتمام لايحتاج الى النقص و لذا اى لاجل كون الشىء شيئاً بصورته لو فرض وجود الصورة السريرية مجردة عن المادة كانت سريراً كما انها عند وجودها فى الخيال سرير بناء على التحقيق فى تجرد الخيال ولاجل ذلك قالوا بان الحكمة هى صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهيا للعالم العينى ومن المعلوم ان الصورة العقلية من العالم لامادة لها و اذا شاهدت شخصا فى الطيف فقد شاهدته و يصح لك القول بانك شاهدته على نحو الحقيقة مع ان المشاهد صورته المجردة اذالمقرونة منها معها غير مشاهدة فى المنام قطعا وهذا ظاهر جدا هذا وقدقال المصنف(قده) فى حاشيته على الاسفار ان من هذه الاصول مما يحتاج اليه و منها ما ينتفع به وهذا مما يحتاج اليه كثيرا

ص٣٤٢ قوله - ولذلك استتم قولهم - اى ولاجل ان شيئية الشىء بصورته يصح ان يقال صورة الشىء هى نفس مهية التى بها هو هى

« قوله - ومنها ما اشرنا اليه بقولنا وكونه - المراد بالكون فى قوله وكونه هو الوجود يعنى ان وجود كل شىء هو تشخصه وذلك لان تشخص كل شىء عبارة عن وجوده الخاص به مجرداً كان او ماديا و اما

الاعراض فهى من لوازم شخصيته لامن مقوماتها و لذا يجوز ان يتبدل كمياته وكيفياته و اوضاعه من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص هو بعينه والغرض من تاسيس هذا الاصل واعماله فى المطلوب هو ان يعلم ان الموضوع للعود هوالوجود الخاص واذا كان عين التشخص فالمعاد محفوظ الهوية وان تغير كثير من احواله الدخيلة فى تميزه فان التميز غير التشخص غاية الامر ان يكون التميز تفنن شخص واحد والحاصل ان الوجود والتشخص متحد انذاتا متغايران مفهوما هذا وقد مر بعض الكلام فى ذلك فى مبحث المهية ونقل الاقوال فى التشخص و ان هذا الذى ذكرناه من كون التشخص بالوجود هوالحق فيها

قوله - لان وجودهما الذى هو اصل محفوظ فيهما واحد ـ قال قده فى حاشيته على الشواهد الوجود الخاص الذى به يطرد العدم عن المهية حيثية هوية المهية وهذيتها وهو باق غير متبدل والتبدل والسيلان فى مجاليه لافى ذاته التى هى جهة وحدة المتكثرات وحيثية بقاء المتبدلات فالوجود هوالعروة الوثقى التى لاانفصام به للمهيات و لما كان فى ذوات الانفس تشخصها بوجود نفسها كماترى فى بدن مثلا مع ماعليه من التغير والتبدل من الصباء والشباب والكهولة والشيخوخة مع بقاء شخصيته بنفسه فلا جرم يكون تشخصها اى تشخص ذوات الانفس ببقاء نفسها كما لايخفى

» **قوله** - بل بعد كونها كالطبع ـ بناء على كون النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء كماقال قده فى اول غرر النفس الناطقة انها فى الابتداء حكمها حكم الطبائع المنطبعة فى المادة بل انزل منها اذلم تكن شيئا مذكوراً

» **قوله** ـ والاشتداد فى الوجود ـ هذا هوالاصل الثالث والمراد بالاشتداد هوالحركة فى الشدة و بالتضعف هوالحركة فى الضعف وحاصل

هذا الوجه ان الوجود قابل للاشتداد والتضعف وان الاشتداد والتضعف حركة والحركة القطعية متصلة وان كانت غير قارة بل تدريجية و ان المتصل ولو كان غير قارة واحد و ان الواحد بالاتصال والمتصل الواحد واحد بالشخص لان الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية فالوجود الواحد من اول حركته فى الاشتداد الى ان يبلغ مايبلغ من مراتبه شيء واحد وان تبدل مراتبه من صنف الى صنف كما فى الحركة فى الكيف مثل التسود اعنى الحركة في مراتب السواد حيث انا لمراتب من السواد التى هى ما فيه الحركة اصناف مندرجة تحت نوع واحد من اللون وهو السواد او من نوع الى نوع كما فى الحركة من السواد الى الحمرة حيث ان كلا من السواد والحمرة نوع من اللون او من جنس الى جنس كما اذا تحرك فى انواع الالوان الى ان ينتهى الى الشفافية اى ان يصير بلالون فانه حركة من جنس اعنى اللون الى جنس آخر كما هو واضح وفى جميع هذه الانحاء موضوع الحركة واحد ووحدته محفوظة

قوله - وقد ثبت ان اجزاء الحركة المتصلة الواحدة - اذا كانت اجزاء حركة واحدة موجودة بالفعل وعلى نعت الامتياز كان كل حد من حدودها وجزء من اجزائها منشاء لانتزاع مهية من المهيات و مفهوم من المفاهيم ويكون كل حد من الاشد والاضعف نوعا آخر كما يقول به المشائون واذا لم تكن كذلك بل كانت الحدود المتفاوتة كلها موجودة بوجود واحد لايكون شيئا من تلك المهيات التى هى بازاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها الخاص على وجه التفصيل بل لها وجود اجمالى كما فى اجزاء الحد حيث ان الجنس والفصل يكونان موجودان بوجود واحد وليس لكل منهما وجودا منحازا مستقلا بل يكونا موجودين

اجمالا لا على جهة التفصيل والذى يدل على كون الحدود المفروضة فى الاشتداد غير موجودة بالفعل انه لو كانت كذلك للزم حصول انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين الحاصرين اما كونها غير متناهية فلان الاشتداد حركة والحركة قابلة للانقسام الى غير النهاية واما انها محصورة بين الحاصرين فلانها بين المبدء والمنتهى هذا وقد تقدم شطرا من هذا الكلام فى غرر اصالة الوجود عند قوله (كون المراتب فى الاشتداد) (انواعاً استنار للمراد) والحاصل ان الوجود كلما بلغ الى درجة اشد تكون هى اصل حقيقته وما دونها من فروعه و لوازمه وكلما كان اقوى كان اكثر حيطة وابسط جمعية للدرجات اولاترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع ما يختصه من الاحساس والارادة والانسان يفعل افاعيل ما يتقدمه و يختص بالنطق والعقل يفعل الكل بالانشاء والبارى يفيض على الكل مايشاء

ص ٣٤٣ **قوله** - قده ولهذا جاز كون شىء واحد - يعنى لاجل ان التبدلات الجوهرية لايضر بوحدة الوجود يجوز كون شىء واحد مادياً تارة وبرزخيا اخرى و عقلانياً محضاً ثالثة لان هذه مراتب وجود واحد ومع وحدة الوجود ينحفظ وحدته و لو اختلفت المراتب من الدنيوية والبرزخية والاخروية

» **قوله** - وبهذه القاعدة الكينونة - كماحكى عن الافلاطون من تقدم النفوس على الابدان وقد ورد فى الوحى الالهى والاحاديث النورية من عالم الذر وبتلك القاعدة ينجلى سر الهبوط والعروج فان الهبوط على هذا هو سير الوجود فى قوس النزول الى ان ينتهى الى عالم المادة والعروج هو سيره فى قوس الصعود وانتهائه الى عالم العقل والساير فى القوسين وجود واحد ويكون كل مرتبة تالية فى النزول رقيقة

لسابقتها وكل تالية فى العروج حقيقة لسابقتها

ثم ان اعمال هذا الاصل فى المطلوب لوجهين

احدهما ان الاشتداد كما عرفت حركة والحركة متصلة واحدة والاتصال الواحد مساوق للوحدة الشخصيّة فالصورة البدنية واحدة وهى فى الاشتداد الى ان يتصل بالصور القائمة بالذات الغنية عن المادة من الصور البرزخية فيتحدبها

وثانيهما ان الاشتداد اينما تحقق تحقق تغير استكمالى وفى التغير الاستكمالى كل تال من الكمال والفعلية مشتمل على المتلو وعلى شىء زائد فالصورة البدنية البالغة الى الكمال مشتملة على جميع درجات البدن الدنيوى وتقلباته بنحو اعلى واتم

» **قوله** ـ ويمكن جعل قولنا وواحد الى آخر وجهاً عليحدة ـ وقد جعله فى الاسفار ايضاً اصلا عليحدة وجعله اصلا سادساً وقال المصنف قده فى حاشيته على الاسفار وهذا ايضاً من الاصول الواجبة فان النفس وان كانت واحدة الا ان لها وحدة فى الكثرة كما ان لها كثرة فى الوحدة فكما ان النفس اعجوبة فى الموجودات كذلك وحدتها اعجوبة فى الوحدات فهى الوحدة التى فيها كل الكثرات وجميع العوالم و فيك انطوى العالم الاكبر فجميع مايحس ويتخيل ويتوهم هناك من صور الاعمال والملكات والمعانى الجزئية والكلية وغيرها مما فى صقع النفس وشئونها و فنونها واطوارها لقد خلقكم اطواراً والكثرة فى الحقيقة للمفاهيم المنتزعة من مراتب وجودها فللنفس وحدة حقة ظلية ولواجب الوجود تعالى وحدة حقة لاعددية الم تر الى ربك كيف مدظل

كيف مدالظل نقش اولياء است كه دليل نور خورشيد خدا است انتهى

» **قوله** - كما فى المتصل القار او السيال الذى - فان الوحدة الشخصية فى المقادير المتصلة هى عين متصليتها و امتدادها و فى المتصل السيال كالزمان و المتدرجات الوجود عين تجدده و تقضيه

» **قوله** - وفى المجرد بنحو و فى المادى بنحو آخر - وذلك لان فى المادى كالجسم الواحد مثلا يستحيل ان يكون موصوفاً بالصفات المتقابلة فالجسم الواحد لايكون موضوعا لاوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والالم واللذة وذلك لنقص وجوده و ضيق وعائه عن الجمع بين الامور المتخالفة فموضع البصر فى البدن غير موضع السمع وهكذا واما المجرد الواحد فانه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات وكلما زاد الانسان تجردا وتجوهراً واشتد قوة و كمالا صار احاطته بالاشياء اكثر و جمعه للمتخالفات اتم فهو يتدرج فى الكمال حتى يستوفى فى ذاته هيئة الوجود فيصير عالما عقليا مضاهيا للعالم الحسى على ماهو تفسير الحكمة

» **قوله** - اذ فيه شىء كالملك - مافيه كالملك هو صعوده الى مرتبة العقل الفعال ومافيه كالفلك هو مقام نفسه المجردة ومافيه كالجماد هو تنزله الى مرتبة الطبع وما فيه كالنبات هو تنزله الى القوى النامية من الغاذية وغيرها

قوله - ومنها ماشرنا اليه بقولنا ومدة - لماتبين فى الاصل الاول وساير الاصول المتقدمة ان شيئية الشىء بصورته وصورة الشىء هى مهيته التى حقيقته وتلك الحقيقة بحسب بعض مراتبها تحتاج الى المادة يريد ان يبين فى هذا الاصل ان المادة المحتاج اليها فى بعض المراتب لم تؤخذ على وجه الخصوص والغرض من هذا الاصل دفع توهم ان يقال

ان الذاتى لايختلف ولايتخلف ووجه الدفع امامن ناحية الحقيقة المحتاجة الى المادة فبان احتياجها الى المادة لنقص تجوهر صورتها كالطفل المحتاج الى المهد من غير ان يكون المهد داخلافى قوام وجوده واما من ناحية المادة فلان المادة المعتبرة فيها انما اعتبرت على وجه العموم والقدر المشترك لاالخصوص والتعيين لكى تتخلف الذات بتخلف خصوصيتها بل تكفى اية مادة كانت واذا قيل الانسان جوهر جسم نامى حساس متحرك بالارادة ناطق فالمعتبر من الجوهر فيه اعم من المادى والمجرد والمعتبر من الجسم فيه اعم من الطبيعى العنصرى والمثالى و من الحيوة اعم من الدنيوية والاخروية ومن النمو اعم من النمو الطبيعى والمعنوى ومن الاحساس اعم من الاحساس بالمشاعر كما فى هذه النشأة و من العلم الحضورى بالمحسوسات ومن الحركة بالارادة اعم من التحريك بالقوة المنبثة العاملة ومن التحريك بالقدرة الروحية والذى هو هو على وجه الخصوص هو فصله الاخير الذى هوالناطق والصورة التى هوبها هو ووجوده الخاص الذى به تشخصه بمعنى ان الفصل الاخير هو الذى يعبر عنه تارة بالنفس واخرى بالفصل الحقيقى لاالمنطقى و ثالثة بالصورة لان الصورة والفصل الحقيقى متحدان وانما التفاوت بينهما بنحواعتبار بشرط لا فى الصورة ولا بشرط فى الفصل و رابعة بالوجود و لان الوجود هو المشخص حقيقة كما مر مراراً

قوله - فالنفس التى هى الصورة الاخيرة - يعنى ان التى ان شئت عبر عنها بالنفس وان شئت عبر عنها بالصورة الاخيرةوان شئت عبر عنها بالفصل الاخير وان شئت عبر عنها بالوجود الخاص لكونها معينة فاذا دبرت اىّ جسد كان من العنصرية والبرزخيةفالجسد المدبر بهاوان

تفاوت بالعنصرية والبرزخية لكنه بسبب وحدة مدبره متحد فما به الاتحاد فى الاجساد المتفاوتة هو النفس فكما ان الجن مثلا اذا تصور بصورة انسان ثم طير ثم ثور يكون هو هو فكذلك الانسان المتصور بصورة العنصرى والبرزخى هو هو سيما اذا كانت الهيئة محفوظة اذا كان حشره بصورة تكون كل من يراها يقول هى صورته التى كانت فى الدنيا

ص٣٤٥ قوله - قده وانما كانت مدفوعة - وتوضيح الدفع على هذه الطريقة يتوقف على بيان امور مر اكثرها فى الاصول المتقدمة

الاول ان صورة الغذاء وشكله لاتعتبر فى التغذية وهذا ما اشار اليه بقوله اذ صورة لصورة لاتنقلب والذى يوضح ذلك هو ان الخبز الذى هو غذاء الانسان لايصير بصورته الخبزى جزء من بدنه بحيث يكون بعد ان صار جزء منه محفوظاً خبزيته بل هو يصير دماً والدم النقى المتغير بالتغييرات الاربعة هو الذى يصير جزء منه وكذا اشكاله من الاستدارة او الاستطالة او غيرهما من الصور فلا مدخلية لها فى الجزئية كما لايخفى

الثانى ان هذه الصور الواردة على مادة واحدة التى بينها التزاحم فى افق الزمان بحيث لايجتمع اثنتان منهما فى مادة واحدة فى زمان لكى لو رأيته لتحكم عليه بانه خبز و فى عين كونه خبزاً بدن انسان مجتمعات فى وعاء الدهر والمراد بوعاء الدهر ان هذه المتغيرات لها نسبة بعضها الى بعض فالحادث اليومى له نسبة الى الامس ونسبة الى الغد وبهذه النسبة لايجتمع ما فى اليوم مع الامس والغد لانه فى هذا النظر مأخوذ على نحو يكون بعد الامس وقبل الغد والمأخوذ على وجه يكون بعد الامس وقبل الغد لايعقل ان يكون مع الامس والغد ولها نسبة الى الامر الثابت الذى خارج عن افق الزمان فهذه المتغيرات بهذه النسبة اعنى نسبتها الى الامر الثابت هى

الدهر ولاتغيير فيها اى فى نسبتها الى ذاك الامر الثابت وقد قيل فى تمثيل ذلك بانه اذا كان خيطاً ممتداً مشتملا على الوان مختلفة بحسب اختلاف قطعاته بان كان قطعة منه ابيض وقطعة اخرى اسود وهكذا ثم ارسل من فوق الى سفل ومر على ثقبة فى داخل تلك الثقبة ناظر يرى ذاك الخيط تدريجاً على حسب مرور قطعاته على سطح تلك الثقبة فلقطعات ذاك الخيط نسبة بالنظر الى من يراها من داخل الثقبة المحجوب بها و نسبة الى من يراها من الفوق الذى يكون طرف الخيط بيده ويمده الى السفل ويمر بامداده الى سطح الثقبة فالوان هذه القطعات بالنسبة الى من يراها من داخل الثقبة غير مجتمعات بل يرى لون القطعة الاولى اولا ثم عند مرور تلك القطعة عن مد نظره يرى القطعة الثانية و هكذا الى آخر القطعات وذلك لانه محجوب فى داخل الثقبة وتكون الثقبة مانعة له عن ان يرى ما تجاوز من الالوان عن الثقبة اولم يصل بعد اليها بل لايرى من الالوان الامايحاذى الثقبة ونسبة بالنظر الى من يرى تلك القطعات من فوق السطح الذى بيده رأس الخيط الممدود و جميع تلك القطعات مجتمعات عنده ثابتات لديه لايحجب شىء منها عنه ولايغيب ولايمنع النظر الى احديها عن النظر الى القطعة التى فوقها او تحتها بل الكل منظورة عنده بنظرة واحدة على ما هو معنى (ليس عند ربك صباح ولامساء) فهذه القطعات المتدرجة بالنظر الى تدرجها فى الوجود تسمى بالموجود فى عالم الزمان وهى بماهى ثابتات تسمى بالموجود فى عالم الدهر و هذا معنى مايحكى عن المحقق الداماد قده من ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر هذا وبنظر ادق كل صورة وجدت فهى لاتنعدم لابخصوصيتها ولابطبيعتها الموجودة بعين وجود

خصوصيتها اما من حيث خصوصيتها فلان رفع صورة خاصة عن مادة فى وقت فى الحقيقة انما هو بارتفاع تلبس المادة بها فى المستقبل بالنسبة الى زمان تلبسها بها، ليس خلعها عنها بارتفاع تلبسها عنها فى زمان التلبس فاذا كانت المادة فى الساعة الاولى من النهار متلبسة بصورة الخبز مثلا فخلع صورة الخبز عنها انما هو بارتفاع صورة الخبز عنها فى الساعة الثانية المتصلة بالساعة الاولى واما الصورة الخبزية التى كانت المادة متلبسة بها فى الساعة الاولى فهى غير مرتفعة ازلا و ابداً و اما من حيث الطبيعة فلان ارتفاع الطبيعة انما هو بارتفاع جميع افرادها كما ان تحققها بتحقق فرد ما منها لكن افراد الصورة ما ارتفعت بجميعها لوجهين (احدهما) ما تقدم فى وجه عدم ارتفاع الخصوصية من كون الخلع بارتفاع الصورة فى المستقبل الذى لم يكن زمان التلبس لا بارتفاعها فى زمان التلبس (وثانيهما) ان ارتفاع الصورة عن المادة فى زمان ارتفاعها فانما هو باعتبار وصف الناسوتية والهيولائية والا فهى باقية بوجودها الملكوتية من مثالها الاصغر والاكبر وفى النفوس الكلية وفى عالم العقل المعبر عنه بعالم الالواح القدرية واللوح المحفوظ و بعبارة اصرح فى علم الله الذى لايجوز عليه التغير والزوال وحيث ان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها فهى باقية ولو ببقائها فى علم الله سبحانه الذى لايزول ابداً

الامر الثالث ان تشخص كل انسان انما هو يكون بنفسه لا ببدنه وقد مر هذا الامر فى الاصول المتقدمة

الرابع ان البدن المعتبر فيه امر مبهم لاتحصل له الا بنفسه و ليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة و هذا الامر ايضاً قد تبين فى الاصول المتقدمة

الامر الخامس كما ان نفسية النفس انما هى مادامت متعلقة بالبدن وتكون اضافة النفس الى البدن مأخوذة فى نفسيتها وان لم تكن مأخوذة فى اصل حقيقتها كما مر سابقاً كذلك بدنية البدن انما هى مادام محل تعلق النفس ومورد اضافتها فكما انه عند انقطاع النفس لاتبقى نفسية النفس وان بقى اصل حقيقتها كذلك لاتبقى بدنية البدن و ان بقى من حيث انه جسم فالمرتفع بعد انقطاع النفس عن البدن هو بدنية البدن والباقى منه هو كونه جيفة وجسماً و تسمية الجيفة بدنا من باب تسمية الشىء باسم ماكان كما فى قوله تعالى (آتوا اليتامى اموالهم) يعنى من كانوا يتامى لاالذين يكونوا يتامى فى حال تلبسهم باليتم فالجيفة التى كانت متعلقة للنفس لايكون بدنا بالفعل وانما كانت بدنا فى حال التعلق وحشر الانسان انما هو ببدنه وبدنه هو ما يكون متعلق نفسه بالفعل وهو بدنه البرزخى والاخروى الذى عرفت انه عين البدن الدنيوى الا انه مسلوب عنه وصف الدنياوية ومرتفع عنه حيثية الهيولائية التى هى الجهة القوة فما كان هو فى النشأة الاولى به بالفعل فهو حائز له على النحو الاتم وماهو مرتفع عنه فهو جهة النقص والقوة واذا تبين تلك الامور نقول حشر الابدان يوم القيمة هو بان يبعث ابدان من القبور اذا رآها احد كل واحد منها يقول هو هو ذاك البدن الدنيوى ولايلزم من ذلك ان يكون غير متبدل الوجود والهوية بل مع تبدل وجوده بحركته الجوهرية مع انحفاظ وحدته بحيث يكون هو هو كما لايلزم ان يكون مشوه الخلق والاقطع والاعمى والهرم محشوراً على ماكان من نقصان الخلقة وتشويه البنية كما لايلزم ان يكون حسن الخلق والصورة محشوراً على ماكان عليه من الحسن والكمال بل يحشر على صور يحسن عندها القردة والخنازير كما فى الخبر و حاصل دفع

الشبهة على هذه الطريقة ان الذى يصير ماكولا للاكل من بدن الماكول هومادته لاصورته والذى يحشر من بدن الاكل والماكول هوالصورة لانه بذاته يحشر وشيئية ذاته بصورته والصورةالمحشورة من الماكول لم تصر جزئا من بدن الاكل والصورة المحشورة من بدن الاكل ايضا لم تصر صورة الماكول (اقول) هذا غاية مايمكن ان يقال فى هذه الطريقةولكن الانصاف انه عين انحصار المعاد بالروحانى لكن بعبارة اخفى فانه بعد فرض كون شيئية الشيء بصورته وان صورةذاتالنفس هونفسه وانالمادة الدنيوية لمكان عدم مدخليتها فى قوام الشيء لايحشر وان المحشور هو النفس غاية الامر اما مع انشائها لبدن مثالى قائم بها قياما صدوريا مجرداً عن المادة و لوازمها الا المقدار كما فى نفوس المتوسطين من اصحاب الشمال اواصحاب اليمين وامابدون ذلك ايضاكما فى المقربين (ولعمرى) ان هذا غير مطابق مع مانطق عليه الشرع المقدس على صادعه السلام والتحية وانا اشهدالله وملائكته وانبيائه ورسله انى اعتقد فى هذه الساعة وهى ساعة الثلاث من يوم الاحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ١٣٦٨ فى امر المعاد الجسمانى بما نطق به القرآن الكريم واعتقد به محمد صلى الله عليه و آله والائمة المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين وعليه اطبقت الامة الاسلامية ولاانكر من قدرةالله شيئا ويعجبنى فى ذلك كثيراً قول المولوى فى المثنوى فى منكر الحشر الجسمانى حيث يقول

پس مثال تو چه آن حلقه زنی است
کزدرونش خواجه گویدخواجه نیست
حلقه زن زین نیست پندارد که هست
پس ز حلقه بر ندارد هیچ دست

« قوله - بل هى موانع - الظاهر ان تكون فى العبارة سقط وحق العبارة بل هى من الموانع او بل هى مانعة

« قوله - والصورة المطلقة من المصاحبات - الظاهر ان يكون مراده من الصورة المطلقة هى الاشكال العرضية اذهى التى تكون من الاتفاقيات وقد صرح فى اسرار الحكم فى هذا المقام بهذه العبارة (وشكلها در غذاها صحابت اتفاقيه دارند)

« قوله - ففى وعاء الدهر قد مر معناه - وقد اوضحناه ايضاً فى الحاشية الطويلة التى كتبناها عند قوله وانما كانت مدفوعة فراجع ص٤٥٦

قوله - عنده اى عند الدهر - مراده ان كلمة (ه) فى قوله عنده اما ضمير يرجع اما الى الدهر المذكور فى العبارة صريحاً او الى الواقى المدلول عليه بكلمة قد وقى واما الى الله سبحانه فانه وان لم يكن مذكوراً فى العبارة لكنه متعين فى المقام للمرجعية فلايحتاج الى الذكر واما انه اسم للهوية الصرفة ولايكون ضميرا والهوية الصرفة اشارة الى مرتبة الاحدية كما مر غير مرة

ص٣٤٦ قوله - مراتب السيال اى العالم السيال - كلمة مراتب السيال نائب عن فاعل تبلى والمعنى انه يظهر العالم السيال الزمانى مع كل حركة وسكون عند انخزال الزمان اى ارتفاع غطائه و حجابه فان الزمانيات المتقدمة علينا مثل حوادث زمان نوح و ابراهيم و نحوهما محجوبة عنا لوقوعها فى زمان ووقوعنا فى زمان آخر و يكون زمانها وزماننا حاجبا عن ظهورها عندنا وعند ارتفاع الزمان بطى منشئه الذى هو الفلك فى يوم (يطوى السماء كطى السجل للكتب) يكون جميع العالم السيال حاضراً حضوراً دفعيا دهريا فهو كتاب تكوينى آفاقى لن يغادر

صغيراً ولاكبيرا

« قوله - ويمكن ان يكون المراد ذكر الكتاب الانفسى - لما فسر الكتاب فى قوله فذلك الكتاب بالكتاب التكوينى الذى هو كل العالم السيال الزمانى من علوه وسفله بسيطه و مركبه اراد ان يفسره بوجه بالنفس الانسانى التى هى صحيفة الاعمال ولايخفى ان ذكر الكتاب فى المقام على التفسير الاول من باب كونه المقصود بالذكر لكون الغرض دفع شبهة الاكل والمأكول عن المعاد الجسمانى و باثبات ظهور جميع السيالات التى منها الصور عند ارتفاع الزمان تنحل الشبهة كما لايخفى وعلى التفسير الثانى يكون ذكره استطرادياً اذ لايتعلق دفع الشبهة بالكتاب الانفسى ووجه مناسبة ذكره فى المقام هومناسبة نشر الصحف مع المعاد الجسمانى كما لايخفى واما بيان ان النفس هى الكتاب الذى لايغادر صغيرة ولاكبيرة الا احصاها فهوبان النفس فى افعالها الحسنة او السيئة مستمدة بجندين من الملائكة احدهما الجند الهادى وهم من اصحاب اليمين وثانيهما الجند المقوى وهم من اصحاب الشمال وانما سميناهم باصحاب الشمال فى مقابل الجند الهادى لان الهداية اشرف من التقوية فرتبة الهادى اعلى من المقوى والافكلا هما من الكرام الكاتبين اما انهم الكرام كما قال الله سبحانه كرام بررة فلانتفاع العبد بكرمهما و اما انهم الكاتبون فلانباتهما الحسنات والسيئات فى صحائف طويلة مطوية فى سر القلب حتى لايطلع عليه فى هذا العالم فانهما وكتبتهما وخطهما وصحائفهما وجملة ماتعلق بهما من عالم الغيب والملكوت وكل ما من عالم الملكوت لاتدرك فى هذا العالم لان هذا عالم الشهادة ثم تنشر هذه الصحف مرتين مرة فى القيامة الصغرى التى عند الموت حسب ماياتى ومرة فى القيامة الكبرى

هذا وبوجه آخر ان النفس یمکن ان یقال انها باطن صحیفة الاعمال بمعنی انها مصدر الاعمال لان الاعمال تصدر عن مبادی هی حالات للقلب وان کانت الاعمال ایضاً منشاء لتحقق الحالات علی ما قیل من ان العلم هو الاول یعنی یصدر منه العمل والعلم هو الاخر یعنی یتحقق من العمل ولذا یقول فی المثنوی

هر که باشد زشت گفتش زشت دان هرچه گوید مرده آن را نیست جان
گفت انسان پارهٔ زانسان بود پاره‌ای از نان یقین هم نان بود

وکیفما کان ففی النفس تتحقق صور الاعمال من ثلاثة وجوه

الاول حضور صورها الخیالیة والوهمیة والعقلیة

والثانی حضور الملکات الحاصلة من تکرارها فی جوهر النفس بحیث هی هی وهذا الترقی هو المقصود من عبارة المصنف فی الحاشیة بقوله بل اغرز واقر

والثالث حضور الصور الجسمانیة المتشبحة التی اظلال تلک الملکات المناسبة لها کالصور الطیبة الزکیة الناشئة عن الملکات الحمیدة رزقنا الله تعالی ایاها اوالصور القبیحة الناشئة عن الملکات الخبیثة اعاذنا الله وجمیع شیعة امیر المؤمنین علیه السلام منها بحق ولی العصر عجل الله تعالی فرجه

» قوله - فیکون المراد - یعنی اذا کان المراد من الکتاب فی فذلك الکتاب هو الکتاب الانفسی ویکون ذکره بالعرض یکون المراد من مراتب السیال هو الانسان السیال نفساً و بدناً لاالعالم السیال الزمانی برمته وذلك لان کلمة ذلك فی قوله فذلك الکتاب اشارة الی السیال فی قوله مراتب السیال ومع کون المراد من الکتاب هو النفس یصیر المعنی هکذا فذلك السیال هو الکتاب الانفسی وکون السیال کتاباً انفسیا

انما يتم اذا كان المراد به الانسان السيال نفساً وبدناً لاالعالم السيال برمته واما سيالية الانسان نفساً فلترفعه عن مقام الطبع الي ان ينتهي الي مرتبة العقل الفعال واما بدناً فلوصوله عن مرتبة التراب الى البدن العنصرى الى البرزخى الى الاخروى

» قوله - ففى تلك النشاة يتلى الكتابان - اى الكتاب التكوينى الافاقى والكتاب الانفسى

» قوله - يستشعر هناك - اى فى النشاة الاخرى يستشعر بما اعطى في النشاة الاولى ويدرك بالعلم التركيبى ما يدرك اى انه وان كان فى الدنيا عالما بما اعطى لكنه ليس بعالم بعلمه وفى الاخرى يعلم بعلمه ويصير الغيب له شهادة والسر علانية والخبر عيانا فيكون حديد البصر كما فى قوله تعالى (فبصرك اليوم حديد) قاريا لكتاب نفسه على ما فى قوله تعالى اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومن كان فى هذه النشاة اعمى عن مشاهدة نفسه ومحجوبا عن مطالعة كتابه الذى هو نفسه فهو فى غفلة من صحيفة باطنه وحساب سره ويقول عند كشف الغطاء مالهذا الكتاب لايغادر صغيرة ولاكبيرة الااحصيها ووجدوا ماعملوا حاضراً ولايظلم ربك احداً ومن كان اعمى بنفسه فهو فى عمى من ربه ولذا قيل فاعرف نفسك تعرف ربك

« قوله - بل تجسم الاعمال - لما ذكر اولاً ما هو الثابت بالبرهان بالتناسخ الملكوتى وكان اطلاق التناسخ عليه من باب المشاكلة وكانت العبارة الاحرى ان يعبر عنه بتجسم الاعمال اضرب عن التعبير بالتناسخ الملكوتى بكلمة بل وقال بل تجسم الاعمال

ص٣٤٧ قوله - بل هو امر ثابت بالبرهان - اما اثبات تجسم الاعمال بالبرهان فبيانه على نحو الاجمال ان يقال قد اتضح بالبرهان

والوجد ان من ان الشيء بحقيقته وماهيته يوجد فى الذهن لابصورته وشبحه وقد حقق ذاك فى مبحث الوجود الذهنى بمالا مزيد عليه و انما التفاوت بينه فى الخارج وبينه فى الذهن بحسب التفاوت فى الوجودين فمهية النار الموجودة فى الخارج التى يترتب عليها الاحراق والاضائة والحرارة ونحوها بعينها تلك المهية فى الذهن ولكن لايترتب عليها شيء من تلك الاثار الخارجية وانما يترتب عليها آثار الكيف النفسانى ومنشاء التفاوت انما هوتفاوت نشأة الوجود خارجاً وذهناً فمهية النار اذاظهرت بالوجود الخارجى تفعل فى جسم قابل للاحراق فعلها فتصييرها نـاراً مثلها واذا وجدت فى مادة اخرى كالقوة الحسية اوالخيالية تأثر اثراً آخر غير ماظهر منها فى النشأة الاولى واذا وجدت فى القوة العاقلة يكون لها اثراً آخر غيرما ظهر منها فى النشاتين المتقدمتين والنارهى هى فى النشات الثلاث الا ترى الى الشيء المبصر مثلا فانه انما يظهر لحس البصر اذا كان محفوفاً بالجلابيب الجسمانية ملازما لوضع خاص و توسط بين القرب والبعد المفرطين وهو يظهر فى الحس المشترك عريا من تلك الامور التى كانت شرط ظهوره لذلك الحس فالظاهر فى النشات مهية واحدة لكنها تتجلى فى كل موطن بصورة وتتشان فى كل عالم بشان وتتزياء فى كل نشاة بزى وتسمى فى كل مقام باسم فتتجسم فى مقام و تصير عرضا فى مقام آخر واصل ذلك كله هوامكان تفاوت آثار الشيء بحسب نشآت وجوده مع كونه هو هو بحسب مهية

واما كونه محققا عند اهل الكشف والعيان فلما شاهدوها اصحاب الكشف فى مكاشفاتهم و وصلوا اليها فى ذوقياتهم وحكى الشيخ البهائى قدس سره فى شرح الحديث التاسع والثلثون عن بعض اصحاب القلوب

ان الحيات والعقارب بل والنيران التى تظهر فى القيامةهى بعينهاالاعمال القبيحة والاخلاق الذميمة والعقايد الباطلة التى ظهرت فى هذه النشاة بهذه الصورة وتجلببت بهذه الجلاييب كما ان الروح والريحان والحور والثمار هى الاخلاق الزكية والاعمال الصالحة والاعتقادات الحقة التى برزت فى هذا العالم بهذا الزى انتهى

و اما كونه مستفاداً من ارباب الشرائع والاديان فلما نطق به من الايات والاخبار الدالة عليه بحيث يكون صرفهما عما هو الظاهر فيهما بعيداً جداً كقوله تعالى(يوم تجدكل نفس ماعملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لوان بينها وبينه امداً بعيداً)

وقوله تعالى يومئذ يصدر الناس اشتاتا ليروا اعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن جعل التقدير ليروا جزاء اعمالهم و لم يرجع ضمير يره الى العمل فقد ابعد

وقد قال بعضهم ان اسم الفاعل فى قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين ليس بمعنى الاستقبال لكى يكون المعنى انها ستحيط بهم فى النشاة اخرى بل هو على حقيقته من معنى الحال فان قبائحهم الخلقية والعملية والاعتقادية محيطة بهم فى هذه النشاة وهى بعينها جهنم التى ستظهر عليهم فى النشاة الاخروية بصورة النار وعقاربها وحياتها وقوله تعالى اللذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انمايا كلون فى بطونهم ناراً و قوله تعالى يوم تجدكل نفس ما عملت من خير محضراً و قوله تعالى اليوم لاتظلم نفس شيئاولاتجزون الا ماكنتم تعملون وفى الاحاديث الشريفة النورية من ذلك مالايحصى وحديث قيس بن عاصم عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم معروف وفى كتب اصحابنا مشهور

« قوله - خلقه الانسان - ضمير خلقه يرجع الى الانسان من باب الاضمار قبل الذكر بمعنى الانسان باعتبار خلقه اما ملك او حيوان شهوى او حيوان سبع او شيطان فملك اذا كانت الملكات الحسنة مستعلية عليه والاعمال الصالحة تصدر منه وحيوان شهوى اذا كانت القوة الشهوية مسلطة عليه وحيوان سبع عند غلبة سلطان الغضب عليه وشيطان اذا سلط عليه الوهمية الشيطانية

ص٣٤٨ قوله - فى صقع نفسه انطوت - فان الصور المقدارية والاشكال والهيئات الجرمية كما يحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداد ها و انفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها الادراكية وذلك كما فى اختلاف صور الانسان والفرس والشجر فى الماء من الجهات الفاعلية لا من الجهات القابل لان طبيعة الماء واحدة فالصور المتخيلة التى عرفت انها موجودة لا فى المادة موجودة بصرف انشاء النفس اياها ناشية عن بروز خلق او حال فى النفس منشأ لانشائها فكلها قائمة بالنفس قيام صدور لا حلول وهذا معنى انطوائها فى صقع النفس

« قوله - وجنة عرضها الارض والسماء - قال فى كتاب المحبة من الاحياء لذة مطالعة جماله وجلاله تعالى ومعرفة صفاته وافعالى تعالى ونظام مملكته من اعلى العرش الى تحت الثرى خالية عن المزاحمات والمكدرات متسعة للواردين عليها لا يضيق عنهم بكثرتهم دائما و انما عرضها من حيث التقدير السموات والارض واذا خرج النظر عن المقدرات فلا نهاية لعرضها فلا يزال العارف بمطالعتها فى جنة عرضها السموات والارض يرتع فى رياضها ويكرع فى حياضها ويقطف من ثمارها و هو آمن من انقطاعها اذ ثمار الجنة غير مقطوعة ولا ممنوعة من غير ان يضيق بعضهم على بعض اصلا انتهى بمعناه

قوله - قد عرفت الايمان بالتصديق - الايمان في اللغة بمعنى التصديق المطلق قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وفى الحديث النبوى الايمان ان تؤمن بالله و ملائكته الحديث اى تصدق وقد وقع الخلاف فى تعريفه اصطلاحا فى كونه نفس التصديق بماجاء به النبى صلى الله عليه وآله بالضرورة اوهومع الاقرار به لسانا اوهما مع العمل بالجوارح بالطاعات كلها فرضا و نفلا كما عن عبدالجبار اوالطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل كما عن الجبائيين واكثر المعتزلة ولاينبغى الاشكال فى خروج العمل عن ماهية الايمان وترتب العمل على الايمان كما يأتى من امكان كون المؤمن فاسقا وانما الكلام فى كونه نفس التصديق بما ثبت كونه من الدين ضرورة كما عليه الاشاعرة او انه عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان معا كما عليه فى التجريد ومختار المصنف قده فى الكتاب هوالاول لانه قسم الايمان الى الايمان باللسان والى الايمان بالجنان فلذلك قال و قد بدا لسانا اوجنانا الخ لكن التحقيق ان يقال انه يختلف بالنسبة الى مايترتب عليه من الاثارفى الدنيا والعقبى اما بالنسبة الى الدنيا فبالنسبة الى ترتيب احكام المسلم عليه من الطهارة والتوريث والازدواج والدفن فى مقابر المسلمين فلعله يكفى الاقرار باللسان و لو علم منه الجحود بالقلب كما كان هو المعمول مع المنافقين فى صدر الاسلام من معاملة المسلمين معهم ولوكانوا فى الدرك الاسفل من النار كما انه لايعامل مع المنكر باللسان معاملة احكام المسلمين و لو علم من قلبه تصديقه بضروريات الدين بالجنان حيث ان المدار فى ترتب تلك الاحكام الدنيوية على الاقرار باللسان كما ثبت فى الفقه واما بالنسبة الى الاثار الاخروية والخلاص

من الخلود فى النار اعاذنا الله الكريم منه ومنها فلاينفع الاقرار باللسان فقط مع الجحود فى القلب كما نطق به الايات الواردة فى ذم المنافقين ولعل السر فى ذلك ان اللسان والاقرار به كلها من عالم الشهادة والاقرار باللسان الذى هو مع اللسان من عالم الشهادة انما ينفع فى عالم الشهادة و لذا يترتب عليه احكام المسلم فى الدنيا واما الاثار المترتبة فى الاخرة فلابد من ان يكون من مؤثر الذى من عالم الاخرة وهو القلب و يوضح ذلك ما افاده هؤلاء المحققون من كون الدار الاخرة من منشأت النفس على حسب ماعليه من الحالات والملكات ومن ذلك يظهر انه يمكن القول بفائدة التصديق القلبى فقط للخلاص من الخلود ولو مع الانكار باللسان جعلنا الله سبحانه من المؤمنين بالقلب واللسان ورزقنا ايماناً ثابتاً مستقراً لامستودعا بمنه وكرمه

» **قوله** - فتقابله معه تقابل العدم والقنيه - ويترتب على ذلك انتفاء الواسطة بين الكفر والاسلام فى الانسان الذى هو المحل القابل للاسلام بخلاف مالوجعل الكفر وجودياً وهو الجحد والانكار لكى يكون تقابلهما بالتضاد فانه تتحقق الواسطة بينهما ح وهو الذى لامصدق ولاجاحد فانه ليس بمسلم ولا كافر

ص ٣٤٩ **قوله** - قده على افنان جمع فنن - الفنن بفتح الفاء والنون بمعنى الغصن والافنان جمع منه بمعنى الاغصان و يجمع الافنان على الافانين جمع جمع الفنن والافنان جمع الفن بمعنى النوع والاسلوب ويجمع الفن على الفنون ايضاً فيقال هو رجل ذو فنون اى ذوانواع من العلوم لاينحصر علمه فى نوع واحد فعلى الاول يصير كل من كفر الجحود وكفر النفاق وكفر التهود بمنزلة الغصن لشجرة الكفر و على الثانى يصير

کلامنها من انواعه

« قوله - بسنخها لایشیب ـ الشوب بمعنی الخلط و کلمة بسنخها متعلقة بقوله لایشیب یعنی یراقب السالك ایمانه لکی لایختلط بروح معانی هذه الثلاثة الاخیرة اعنی الاعراض عن طاعة الامام والجهل والفسوق فان هذه الثلاثة وان لم تکن کفراً بحسب ظاهر الشرع لکنها کفر علی طریقة اهل السلوك ویرشد الیه ما ورد من الاخبار من انتفاء الفائدة فی الایمان الخالی عن الولایة وهی اکثرمن ان تحصی

« قوله - ولیس بین المنزلین ـ کما قال فی التجرید والفاسق مؤمن لوجود حدّه فیه خلافاً للمعتزلة ولعل منشاء الخلاف هو جعل اصطلاح فی الایمان باعتبار الطاعات فیه بفعل جمیع الواجبات وترك جمیع المحرمات ولایخفی انه علی هذا الاصطلاح یکون الفاسق کافراً لامؤمناً ولامشاحة فیه الاان الایمان الذی موضوع للاحکام الدنیویة والاخرویة لاینطبق علیه

« قوله ـ وعند اهل السلوك من اقسام الکفر بمعنی آخر وهو الکفر بحسب الطریقة عند اهل السلوك

ص ۳۵۰ قوله ـ کالوفاء بالعهود ـ الوفاء بالعهود مثال للصدق بالفعل

« قوله - ولذا یکذب کذباً فعلیاً ـ ای لماکان الصدق منقسماً الی الصدق فی القول والی الصدق فی الفعل کان الکذب ایضاً کذلك قولیاً وفعلیاً فالکذب القولی من قول القائل ایاك نستعین مخاطباً به الحق تعالی مع انه لایستعین به والفعلی فی استعانته بغیره ولایخفی ان مرتبة الکذب القولی فی قوله ایاك نستعین متقدم علی الفعلی ولعل قول المصنف کذباً

فعليا اولا وقوليا ثانيا سهو من القلم اومن الناسخ

» قوله - فريدة فی الانابة - الانابة هی الرجوع من اناب ينيب انابة اذا رجع ومنه قوله تعالی دعا ربه منيبا اليه ای بالتوبة واليه انيب ای ارجع اليه مقبلا اليه بالقلب و لعلها عبارة عن صدق التوبة والوفاء بها فتكون منزلتها من التوبة منزلة التحلية من التخليه فالتوبة متقدمة علی الانابة كما ان التخلية متقدمه علی التحلية

فكيف تری ليلی بعين تری بها   سواها وما طهرتها بالمدامع

» قوله - انابة بالقلب - والانابة تارة باللسان وهی ذكر الله سبحانه باللسان علی كل حال فی الخلاء والملاء والانابة بالاركان و هی ان يكون ما يصدر منه من افعاله الجوارحی مرضيا له سبحانه والانابة بالقلب وهی ان يكون مراعيا لقلبه ان لايخلو عن التوجه اليه بل لايخطر بباله غيره

» قوله - هو المراقبة - المراقبة هی ملاحظة الرقيب وانصراف الهم اليه وقد عرفها بانها صيانة النفس لكيلا تقع فی الزلات وحراستها عنها قال الغزالی فی الاحياء وهی حالة القلب يثمرها نوع من المعرفة وتثمر تلك الحالة اعمالا فی الجوارح فالمعرفة التی ثمرتها تلك الحالة فهی العلم بان الله مطلع علی الضمائر عالم بالسرائر رقيب علی الاعمال وان سر القلب فی حقه مكشوف كما ان ظاهر البشرة للخلق مكشوف والحالة التی ثمرة تلك المعرفة مراعاة القلب واستعماله لجنابه تعالی والتفاته اليه وانصرافه اليه

» قوله - وحذوها طاعاتك - المحاسبة هی النظر فی رأس المال وفی الربح والخسران لكی يتبين له التساوی اوالزيادة اوالنقصان

حتى يعلم انه مغبون او مغنوم اوملعون ففى التساوى مغبون لصرف رأس ماله الذى هوالعمر فيما لاربح له و عند زيادة معصيته على طاعته عليه النكال الا ان يتدارك بالطاعة وفى زيادة الطاعة له الغنم لكن يجب عليه موازنة طاعته بنعمة تعالى التى لاتحصى

ص٣٥١ **قوله** - قده فيحاسب الخواطر الربانية - الخواطر الربانية وهى المسماة بنقر الخواطر وتعرف بتسليط الحق جل جلاله العبد بافعال الخير واقوائه اياه بايجاد اسبابها واعداد مقدماتها والخواطر الملكية هى الالهامات الغيبية نحوما فيه الصلاح من المفروض والمندوب والخواطر النفسانية المسماة بالهواجس هى مايدعوالى مافيه حظ النفس وان لم يكن مخالفا للشرع والخواطر الشيطانية هى مايدعو الى مخالفة الشرع

» **قوله** - وطالب القربة من غير غرض - و هذا اعلى درجة الاخلاص قال الشيخ فى مقامات العارفين من الاشارات العارف يريد الحق لالشىء غيره ولايؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لالرغبة او رهبة و ان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هوالداعى وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شىء غيره هوالغاية وهوالمطلوب دونه

« **قوله** - وكذا طامع الثواب بعمله مستعيض - وقدقال الشيخ فى النمط التاسع ايضا المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون مشتاق اليها غافل عما ورائها و ما مثله بالقياس الى العارفين الامثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها

البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عانفين لها عاكفين على غيرها كك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بمايليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الاليستأجل اضعافها وانما يعبدالله ويطيعه ليحوّل له فى الاخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنيئى ومنكح بهئى واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الاالى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحق و ولىّ وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان مايتوخاه بكدّه مبذولا له بحسب وعده

» **قوله** ـ ص ع ان دبيب الشرك فى امتى اخفى ـ ولعل الوجه فى التعبير بالشرك الخفى هو كون عمل غير المخلص بصورته لله سبحانه فالمرائى يعظم فى قلبه الناس فاقتضت تلك العظمة ان يسجد و يركع فيكون الناس هم المعظمون بالسجود من وجه و مهما زال تعظيم الله بالسجود وبقى تعظيم الخلق كان ذلك قريباً من الشرك الا انه لما قصد تعظيم نفسه فى قلب من عظّم عنده باظهاره من نفسه صورة التعظيم لله صار شركه هذا خفياً لاجلياً

قوله ـ فى التوكل ـ و هو مشتق من الوكالة يقال و كلّ امره الى فلان اى فوّضه اليه واعتمد عليه فيه ويسمى الموكول اليه وكيلا نعم المولى و نعم الوكيل والمفوض اليه متكلا عليه ومتوكلا عليه فالتوكل عبارة عن اعتماد القلب على الوكيل وتفويض الامر اليه من جهة العلم بكونه حكيماً لايفعل عبثاً عليما لايغفل عما يراه مصلحة امينا لايخون فيما فوض اليه من الامر

قوله - وفی الوصف اشعار بالعلیة - ای فی وصف الموکول الیه بانه مقدر الامور اشعار بان علة التفویض الیه لانه مقدر الامور

ص۳۵۲ قوله - قده فقراً علی الغناء صبورا ارتضی - یعنی الصابر یختار الفقر علی الغناء ولکن الراضی راض بما یعطی

یکی درد ویکی درمان پسندد　　یکی وصل ویکی هجران پسندد
من از درمان ودرد ووصل هجران　　پسندم آنچه را جانان پسندد

ص۳۵۳ قوله - قده محیصه فی النار یدعی مالکا - کلمة محیصه مبتداء وقوله یدعی خبر له یعنی ملجاء الهالك فی الانانیة فی النار خازن النار الذی یسمی بالمالك والتجاء الهالك الیه اشارة الی مافی قوله تعالی وقالوا یامالك لیقض علینا ربك قال انکم ماکثون

ص ۳۵۴ قوله - قده کل الامانات الوجود - یعنی المسلم لایری ذاتا ولاصفاتا ولاافعالا فی مقابل ذاته وصفاته و افعاله بل صار فی مقام المحو ای فناء افعاله فی فعل الحق والطمس ای فناء صفاته فی صفاته تعالی والمحق ای فناء ذاته فی ذاته وبلغ الی مرتبة یشاهد معنی الا الی الله تصیر الامور وانه تعالی الیه الرجعی والمنتهی الی هنا نختم الکلام حیث بلغ الیه تعالی فاذا بلغ الکلام الی الله فاسکتوا ونسئل الله سبحانه الوصول الیه والتسلیم الیه وان یجعلنا ممن سعد و فاز وله الحمد علی نواله واعطائه وکان ختام ذلك فی صبیحة یوم الاثنین الثانی والعشرین من شهر شعبان المعظم من شهور سنة الثمانیة والستین و ثلاثمأة بعد الالف من الهجرة النبویة علی هاجره آلاف التحیة علی ید جامعه الفقیر الحقیر اقل الناس جرما و اکثرهم جرما (محمد تقی بن محمد) الاملی اوتی کتابهما

يمينهما وحوسبا حسابا يسيراً فی عاصمة طهران محلة حسن آباد وذلك مع تشتت البال وتراكم الاحوال وحلول الاهوال من طوارق الليل والنهار نسئل الله العافية فی جميع الامور فانه ولی العافية اللهم يا ولی العافية ارزقنا العافية ودوام العافية عافية الدين و الدنيا والاخرة انك علی كل شی قدير وبالاجابة جدير وارزقنا حسن العاقبة وانت حسبنا ونعم الوكيل

شعبان ١٣٦٨

النهاية

فی ترجمة حال المتكلمين والحكماء

١ **ذيمقراطيس** - هو وآرائه اشهر من ان يخفی علی اهل الفن عاصر انكساغورس ونشر فلسفتهما فی زمـن سلطنة بخت النصر مقارن زمان بهمن بن اسفنديار

٢ **سقراط** - الحكيم المشهور استاد افلاطون و يعرف بقراط الحب لانه سكن الدن طول عمره وكان من تلاميذ فيثاغورث و اقتصر فی الفلسفة علی الالهيات واعلن بمخالفته اليونانيين فی عبادتهم الاصنام حتی قتل بالسم .

٣ **افلاطون الالهی** - استاد الاشراقيين من حكماء يونان كبير القدر مقبول القول عندهم اخذ عن فيثاغورث و تلمذ عند سقراط و اخذ منه المعلم الاول ارسطو وله مصنفات كثيرة قدترجمت الاكثر منها بالعربية وغيرها ، وهی معروفة اشهر من ان يذكر

٤ **ارسطو** - المعلم الاول وهو تلميذ افلاطون واليه انتهت فلسفة اليونانيين وهو سيد حكمائهم وله تصانيف كثيرة رشيقة نقل كثير منها

الی العربیة فی زمن مامون العباسی لرؤیاء رآه وینسب الیه الحکمة المشاء فی الیونانیین کما ان رئیسهم فی الاسلام هو الفارابی

٥ **فرفوریوس** ـ من اهل مدینة صور من ساحل الشام و کان بعد زمان جالینوس وله التقدم فی معرفة کلام ارسطو کذا فی اخبار الحکماء

٦ **بطلمیوس** ـ فیلسوف حاذق له سلطة خاصة علی العلوم الطبیعیة سیما الاجرام الطبیعیة والریاضیات و آراءه معروفة بین اهل الفن جداً

٧ **یوزاسف** ـ مشهور زمانه ومعروف عصره

٨ **ابوالحسن اشعری** ـ اسمه علی بن اسمعیل و ینتهی نسبه الی ابی موسی الاشعری و کان قدوة المجبرة من طوائف الجمهور قیل کان مولده بالبصرة سنة ٢٧٠ او ٢٦٠ وفات فجأة فی سنة ٣٣٠ ودفن بین الکرخ وباب البصرة ببغداد

٩ **فارابی** ـ محمد بن طرخان الفارابی هو المعلم الثانی و اول محیی طریقة المشاء فی الاسلام صاحب التصانیف الکثیرة وحکی عنه انه قال لو ادرکت ارسطو لکنت اکبر تلامذته وقیل انه کان من ازهد الناس لایشتغل بامر مکسب ولامسکن وتوفی سنة ٣٣٩ بدمشق وصلی علیه سیف الدولة فی اربعة من خواصه و کان سنه حین وفاته ٨٠ سنة ودفن بظاهر دمشق خارج باب الصغیر

١٠ **شیخ الرئیس** ـ اسمه حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا وهو اشهر من ان یذکر ولادته یوم الثالث من شهر صفر سنة ٣٧٣ او ٣٦٣ و وفاته یوم الجمعة اول شهر رمضان سنة ٤٢٧ و ذکروا انه لما مرض فی مرضه الذی مات منه و آیس من البرء اغتسل واعتق جمیع غلمانه وتصدق بجمیع ما عنده علی المساکین وداوم الاستغفار و قرائة

القرآن الكريم حتى جائه الموت وكان يكرر عند موته هذا البيت :
نموت وليس لنا حاصل .... سوى علمنا انه ما علم ، و قد تكلموا فى مذهبه وعندى انه يظهر تشيعه من اسمه واسماء آبائه والله هو العليم

١١ **البصرى** ـ ابوالحسين محمد بن على بن الطيب البصرى المتكلم المعتزلى العدلى من ائمة الاعتزال وله التصانيف الكثيرة مثل كتاب المعتمد و شرح الاصول الخمسة وكتاب الامامة وغيرها سكن بغداد و توفى بها فى شهر ربيع الاخر سنة ٤٣٦

١٢ **خواجه عبدالله الانصارى** ـ ابواسمعيل الخواجه عبدالله الانصارى هو من احفاد ابى ايوب الانصارى ، حكمه وكلماته المناجاتية والعرفانية معروفة عند الكل واعطاه الله من فضله حفظاً عجيبا و ولعاً بالتعلم والسلوك غريباً وصحبه جماعة من الاكابر ، ومات فى حدود سنة ٤٨١

١٣ **غزالى** ـ زين الدين ابوحامد محمد الغزالى الطوسى الاشعرى الشافعى، اوحد زمانه وعماد عصره وحسبه فى الفضل على سائر الاعلام تشأنه بلقب حجة الاسلام توفى بسنة ٥٠٥

١٤ **راغب** ـ ابوالقاسم حسين المعروف بالراغب الاصفهانى ، حافظ عجيب وجامع شتات الفنون ، صاحب تصانيف معروفة عند اهل الفضل واختلف فى تشيعه وكان وفاته سنة ٥٦٥

١٥ **خيام** ـ عمر الخيام النيشابورى مولداً وآباءً لقد عدة صاحب تاريخ الحكماء تلو ، ابى على سينا فى اجزاء علوم الحكمة و كان عالماً بالفقه واللغة والتاريخ ، لكنه سيئى الخلق ضيق الطعن وله السبق فى التعليم والافادة بل و فى التصنيف ايضاً ، عاصر امام القراء ابالحسن الغزالى وفات بسنة ـ

١٦ **فخررازی** - الخطيب المشهور الذی كان يعظ الناس بالعربی والعجمی صاحب المصنفات الكثيرة المشهورة ولد فی خامس عشر من شهر رمضان سنة ٥٤٤ه بالری و توفی يوم الاثنين سنة ٦٠٦ بمدينة هرات ودفن بها

١٧ **الشيخ شهاب الدين سهروردی** اسمه عمرو كنيته ابوحفص وفی كونه الشيخ المقتول اوان المقتول هوابوالفتح محمدبن يحيی الملقب بشهاب الدين السهروردی كلام و كيف كان هو محيی مراسم حكمة الاشراق كما ان الفارابی والشيخ محيی طريقة المشاء و له مصنفات كثيرة مثل پرتونامه هياكل النور، المطارحات التلويحات وصندوق العمل وكان فی عهد ناصرلدين الله و معاصراً مع الفخر الرازی

١٨ **ابن فارض** - عمروبن الفارض الفارس فی عرصة الولاية، هو العارف والشاعر المعروف شيعی خالص بلاخلاف مات سنة ٦٢٦ او ٦٣٢

١٩ **ابوالبركات البغدادی** - فيلسوف ماهر، هبة الله بن ملكا ابوالبركات يهودی بغدادی من الأطباء المعروف والحكماء المشهور بقرن السادس من الهجرة

٢٠ **علامة شيرازی** - محمود بن مسعود بن مصلح الفارسی الكاذرونی الشافعی صاحب التصانيف الكثيرة منها شرحه علی حكمة الاشراق وتلمذ عند المحقق الطوسی ولد بشيراز سنة ٦٣٤ وفات فی يوم الرابع والعشرين من شهر رمضان سنة ٧١٠ بتبريز

٢١ **المولوی** - جلال الدين محمد المشتهر بالمولوی، المعنوی الرومی هو اشهر من ان يوصف وتصانيفه ابين من ان تذكر توفی بقصبة قونو سنة ٦٦١ ودفن بها

٢٢ **المحقق الطوسی** ـ محمد بن محمد بن الحسن الطوسی المشتهر بخواجه نصیر الدین کان اصله من جهرود ساوه وقم وولد بطوس ولذلك اشتهر به ومصنفاته کثیرة اشهر من ان یذکر و ترجمة حالاته مشهورة توفی ببغداد آخر نهار یوم الاثنین الثامن عشر من ذیحجة سنة ٦٧٢ ودفن بمشهد الکاظمین علیهما السلام وکتب علی قبره و کلبهم باسط ذراعیه بالوصید

٢٣ **ابن سهلان الساوی** ـ ولد و نشأ بساوة قم وتلمذ عند المحقق الطوسی وصنف کتاباً فی المنطق باسم استاده و هو الکتاب المعروف بالبصائر النصیریة، وتصدی امر القضاء بساوه ثم اختار العزلة وعاش من کد یمینه الی ان مات

٢٤ **ابن میثم** ـ کمال الدین میثم ، کان من العلماء الفضلاء المدققین متکلماً صاحب تصانیف کثیرة فی شتات العلوم منها شروحه المعروفة الکبیر والمتوسط والصغیر علی نهج البلاغة وفات قده سنة ٦٧٩

٢٥ **صاحب المحاکمات** ـ محمد بن قطب الدین ابوجعفر الرازی البویهی الحکیم الالهی والفهیم المنطقی کان من اهل ورامین وینتهی نسبه الی سلاطین الدیالمة و آل بویه وتوفی سنة ٧٦٦ فی دمشق وله مصنفات کثیرة مثل المحاکمات وشرح الشمسیة وقد اجازه العلامة الحلی قده باجازة طویلة والمشهور انه شیعی الا انه تنظر فی تشیعه فی الروضات الجنات بمالاحاجة الی ذکره

٢٦ **حافظ** ـ عارف کامل حکیم عالم صاحب الدیوان المعروف عند الکل و له مصنفات اخری اکثرها مخطوط مضبوط فی المکاتیب المشهورة ، تلمذ عند السید الشریف الجرجانی وتوفی سنة ٧٩١

٢٧ **السید الشریف** ـ البارع المتکلم المحقق المدقق له مؤلفات

طريفة فی علوم جمة من عمدتها شرحه على مواقف القاضی عضد الـدين الايجی فی الكلام ولد فی سنة اربعين وسبع ماة بجرجان وقبض فی سادس عشر شهر ربيع الثانی بسنة ٨١٦ بشيراز ودفن بها

٢٨ **جامی** ـ نورالدين عبدالرحمن ، عارف ، كامل ، اديب ، فاضل حكيم ، وهو و مصنفاته معروفة و اختلف فی مذهبه و رجح بعض المحققين تشيعه ولد بسنة ٨١٧

٢٩ **قوشجی** ـ اسمه علی المعروف بملا علی قوشجی علاء الدين له مصنفات كثيرة اشهرها شرحه على التجريد المعروف بالشرح الجديد والهيئة الفارسية المعروفة بفارسی هيئت وفاته سنة ٨٧٩

٣٠ **دوانی** ـ جلال الدين محمد بن اسعد الدوانی الصديقی نسبته الی دوان قرية من قری كازرون الفارس ونسبه ينتهی الی ابی بكر ولذا يدعی بالصديقی وكان فی اوائل امره على مذهب التسنن ثم رجع الی الشيعة وله مصنفات رشيقة اشهرها حواشيه الثلاث القديمة والجديدة والاجد على شرح التجريد للفاضل القوشجی على تجريد المحقق الطوسی وله مناظرات كثيرة شفاهاً وكتباً مع معاصره السيد السند صدر الدين الشيرازی وكان وفاته فی حدود سنة ٩٠٢

٣١ **شبستری** ـ محمود بن امين الدين شبستری التبريزی هو العارف الحكيم الربانی صاحب گلشن راز الذی جميعه فی مراتب الحكمة والموعظة بنظم مليح توفی ـ

٣٢ **السيدالسند** ـ صدر الدين ابوالمعالی ابراهيم الحسينی شيرازی الاشتكی كان من حكماء الاسلام فی اوائل القرن العاشر وعاصر المحقق الدوانی وبينهما مناظرات كثيرة وله مصنفات رشيقة مثل رسالته

فى اثبات الواجب تعالى وحاشيته على شرح تجريد القوشجى القديمة والجديدة وغيرهما وقتل فى الثانى عشر من شهر رمضان سنة ثلاثين وتسعماة فى ارض التركمن ودفن فى البقعة المنصورية من المدرسة المنصورية بشيراز

٣٣ **الميرداماد** - السيد البارع والحكيم المتكلم مير محمد باقر بن السيد الفاضل العماد المير شمس الدين محمد الحسينى الاستر آبادى الشهير بميرداماد قدس سره كان رأس الحكمة ومنارها وامام اهل المعرفة وسنامها ومع ذلك كان متوغلا فى العبادة حتى اشتهر انه قده لم ياو بالليالى الى فراشه للاستراحة اربعين سنة ويقرء كل ليلة خمسة عشر جزءاً من القرآن الكريم وكان مقرباً عند شاه عباس الصفوى وبعده عند الشاه صفى وسافر معه الى زيارة العتبات العاليات وفات فى سفره ودفن بين النجف والكربلا فى خان شور فى سنة اربعين بعد الف وله قده مصنفات كثيرة اشهر من ان يذكر جزاه الله عن العلم خير الجزاء

٣٤ **بهائى** - الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين الحارثى العاملى جامع شتات العلوم صاحب المقامات العالية امره قده قلما يخفى على احد نزيل اصفهان والمدفون بخراسان فى سنة (١٠٣١)

٣٥ **صدر المتالهين** - المولى صدر الدين الشيرازى المشهور بملاصدرا اسمه محمد بن ابراهيم الشيرازى قده كان فائقاً على سائر من تقدمه من الحكماء الالهيين ولم يأت الزمان بمثله بعده وهو اشهر من ان يذكر او يوصف وتشهد كتبه الرائقة بجلالته فى العلم ونبالته فى الفضل مثل اسفاره وشرحه على الكافى وسائر مصنفاته جزاه الله سبحانه عن العلم خيراً وقيل انه حج ماشياً تسع مرات توفى قده بالبصرة وهو متوجه الى الحج فى سنة ١٠٥٠

٣٦ **باغنوى** - حبيب الله المشتهر بملا ميرزا جان الشيرازى كان من معاصرى المحقق الدوانى وله تصانيف كثيرة مثل كتاب الردود والنقود وغيره ولعل الباغنو معرب باغ تازه

٣٧ **لاهيجى** - عبدالرزاق بن على بن الحسين الاهيجى الجيلانى ثم القمى كان فاضلا متكلماً وحكيماً متشرعاً و اديباً محققا له تصنيفات كثيرة اشهرها الشوارق فى شرح التجريد و گوهرمراد كان من اعاظم تلامذة صدر المتالهين و صهره و زوج ابنته وسكن قم واشتغل بالتدريس فى مدرسته الى ان مات بها فى سنه ١٠٥١

٣٨ **فيض** - محسن بن الشاه مرتضى الشهير بالفيض الكاشى امره فى الفضل والفهم والنبالة فى الفروع والاصول واحاطته بمراتب المعقول وكثرة التاليف والتصنيف اشهر من ان يخفى على احد من الامامية وفاته فى سنه ١٠٩١

٣٩ **ملااسماعيل اصفهانى** - المولى اسماعيل بن المولى سميع الاصفهانى من اكبر تلاميذ المولى على النورى والمعروف بواحد العين، له شرح على العرشية وتعليقات على الشوارق والمشاعر مطبوع و اخذ عنه المولى المحقق السبزوارى ، وتوفى ١٢٧٧

٤٠ **الميرزااحمدشيرازى** - احمد بن ابراهيم بن الحاج نعمة الله الاردكانى الشيرازى له حواش كالشرح على المشاعر اكثرها مطبوع

٤١ **آقاعلى المدرس** - هو المولى المتاله الحكيم الشهير بآقاعلى المدرس ابن المولى عبدالله الزنوزى التبريزى صاحب بدايع الحكم نزيل طهران المتوفى بها حدود سنة ١٣١٠

٤٢ **هيدجى** - المولى محمد بن معصوم على الهيدجى الزنجانى له حاشية على المنظومة السبزوارى مطبوع نزيل طهران وتوفى بها (ع ٢-١٣٤٩)

٤٣ **الحکیم المحقق - الحاج ملا هادی السبزواری** مؤلف المنظومة وشارحها اقدس سره ولد فی سنة اثنتا عشر ومائتین بعد الالف وفات فی سنة تسعة وثمانین ومأتین بعد الالف وکان مقدار سنه بعدد لفظ الحکیم ثمانیة وسبعین له مؤلفات کثیرة احسنها هذه المنظومة وشرحها وماعلق علیه من الحواشی جزاه الله خیرا

غلطنامه کتاب

ص	س	غلط	صحیح	ص	س	غلط	صحیح
٢١	١٣	للزوم	کلزوم	١١٣	١٦	وقتیهم	وقیعتهم
٢٦	٢٢	بحیط	بحیث	١٢١	٧	یکون	تکون
٣٤	٤	الذات	ذات			خصوصیة	الخصوصیة
٦٥	٤	حیوة	تکون له الحیوة	١٢١	١٠	»	»
»	٢٢	معنی	المعنی	١٢٤	٨	بماءالحقیقیة	بالماءالحقیقیة
٦٨	٦	کلمة	الکلمة	١٣١	٢٣	ونحو	ونحوه
٧٧	٢٠	بمطلاله	بهطلانه	١٤٠	٢	بالمتخلله	بالمتخیلة
٨٢	٧	الحرکة	خرکة	١٦٣	١٧	قبل	قبیل
٨٣	٤	فعل الارادی	الفعل الارادی	١٧٤	٢١	الهیات	الالهیات
»	١٠	عله	علیه	٢٠٥	٧	انعدم	انعدام
١٠٤	١٤	تفصیلیا	تفصیلا	٢٠٧	٢	افراداً	افرادٌ
١١١	٩	اسیاده	ا.ناده	٢٩٦	٢٠	عن جسم	عن هیئة جسم
		النفس	الی النفس	٢٦٩	٩	محددا	محددٌ

غلطنامه

ص	س	غلط	صحيح
٣٠٣	١١	موجودو	موجودة
٣٠٨	٢٢	وموضعه	وموضوعه
٣٢٤	٧	الفاعلية	للفاعلية
»	٧	لشوق	للشوق
٣٢٦	٥	اذاكدا	اذااكد
»	٢٠	لمحقق	للمحقق
٣٤٠	١٣	بمتعلقه	وبمتعلقه
٣٥٢	٨	ذواتنا	ذاتنا
»	١٤	المعقولية	المعقولة
٣٥٣	١٣	الوجود	الموجود
٣٦٩	٧	بسيط	بسيطة
٣٧٤	١٤	يجوز	يحوز
٣٧٥	١١	»	»
»	١٩	الصور	الصورة
٣٨٧	٢	متوهم	واحدين متوهم
٣٩٩	٨	حجية	حجته
٤٠٨	١٥	مداهش	مدهش
٤١٠	١٥	قوله التحقيق	اقول التحقيق
٤٢١	٥	فى العلم	فى العمل
		فى العمل	فى العلم

ص	س	غلط	صحيح
٤٢١	٦	فى العلم	فى العمل
		فى العمل	فى العلم
٤٢٢	١٢	معا	معه
٤٣١	٢٠	مركب	مركبا
»	»	قداجمعهم	قدجمعهم
٤٣٣	٢٣	البخارى	البخارى
		سراينا	ومن تعلقهابه يتعلق بساير اجزاء البدن و لما كان حلول القوى البدنية فى الروح البخارى
٤٤٥	٩	ملكى	الملكى
٤٥٣	٢٠	مدظل	مدالظل
٤٥٩	١٥	النقض	النقص
٤٦٠	٤	جزئا	جزء
٤٦٥	١٩	مهية	مهيته
٤٦٦	١٤	اخرى	الاخرى
٤٦٧	١٠	القابل	القابلية